

أول

دورية عربية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية
متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول 1429هـ
صدر العدد الأول سبتمبر 2008م

ISSN: 2090 - 0449
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.

العدد 33 السنة التاسعة | سبتمبر 2016 – ذو القعدة 1437

رقمية الموطن عربية الهوية عالمية الأداء

ناشري

kanhistorique

www.kanhistorique.org



- حوسبة كتب التراجم وآفاق البحث التاريخي
- الاتجاهات الاقتصادية الإسلامية خلال العصور الوسطى
- مفهوم الزمن في المدارس التاريخية الحديثة: مدرسة الحوليات نموذجًا
- الآثار الحضارية لرحلات حج سلاطين الممالك الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء
- البدع والانحرافات في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين













أول دورية عربية مُحكّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية ، وصدر العدد الأول منها في سبتمبر ( أيلول ) ٢٠٠٨

## دورية كان التاريخية

- تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.
- ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

## موضوعات الدورية

- الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.
- الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

## حقوق الملكية الفكرية



## الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

## أعداد الدورية متوفرة عبر:




دار ناشري للنشر الإلكتروني – الكويت
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
تأسست يوليو ٢٠٠٣
www.nashiri.net




أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
www.archive.org

## الترقيم الدولي المعياري للدورية

كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ، وحاصلة على الترقيم الدولي المعياري الموحد للدوريات:


**ISSN: 2090 – 0449 Online**


## الراعي الرسمي

سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير المعلومة العلمية حول الموضوعات التاريخية التي تهم الباحثين ، بأسلوب أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات البحث العلمي. وتستهدف السلسلة الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق البحث العلمي ، والإعلامي والمُعلم والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر الوعي التاريخي.

المؤرخ الصغير®

## علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.

## النشر الورقي

- يحق للكاتب إعادة نشر المقال (البحث) بصورة ورقية أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير.
- يحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.

## المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:


**mr.ashraf.salih@gmail.com**


## موقع الدورية على شبكة الإنترنت

لمزيد من التواصل بإمكانك مطالعة الدورية والأرشيف بالكامل على الموقع الإلكتروني بالإضافة إلى مزيد من التفاعل .. نحن بانتظاركم

**www.kanhistorique.org**
**www.historicalkan.co.nr**

دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

# السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

## سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

### هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

### هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتاز ت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

## البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.
- تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.
- يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.
- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.
- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

## إرشادات المؤلفين [ الاشتراطات الشكلية والمنهجية ]

ينبغي ألا يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

- **عنوان البحث:**

يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيس.

**نبذة عن المؤلف (المؤلفين):**

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفة الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام ( التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).

- **صورة شخصية:**

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

- **ملخص البحث:**

يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (٢٥٠ - ٣٠٠) كلمة.

البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

- **الكلمات المفتاحية:**

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

- **مجال البحث:**

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

- **المقدمة:**

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة، وحدود البحث الزمانية والمكانية.

- **موضوع البحث:**

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو ( تكرار السرد).

- **الجداول والأشكال:**

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

- **الصور التوضيحية:**

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)

- **خاتمة (خلاصة):**

تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

- **الهوامش:**

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط "APA Style" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية (American Psychological Association)، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

- **المراجع:**

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

## عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

## عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

## تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

## قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Microsoft Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.
- المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).
- ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

## حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

## الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس– يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

## المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى البريد الإلكتروني:

**info@kanhistorique.org**

- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:

**mr.ashraf.salih@gmail.com**

# محتويات العدد

# المصادر التاريخية نتاج عملية بناء



د. خالد طحطح

"إن التاريخ يتم بالوثائق" هذه المقولة لشارل لنكوا، وشارل سينوبوس، والحق أن الوثائق المكتوبة والمذكرات والنصوص والشهادات الشفوية، كل هذه الآثار هي نتاج عملية بناء، أي أن هذه المصادر مبنية من لدن أناس في الماضي يقوم المؤرخ اليوم بعملية إعادة بناء تلك الأحداث بطريقة مشابهة ومغايرة، وهذا هو صلب الاختلاف بين المدارس التاريخية. فإذا كان المؤرخون الوضعانيون ينطلقون من الوثيقة "تُحقق أولاً من وقائعك، ثم قم باستخلاص نتائجك منها"، فإن المؤرخون الحاليون هم الذين يضفون صفة الوثيقة على هذا المصدر أو ذاك، فرضياتهم وتساؤلاتهم هي التي تجعلهم يحتفظون بنوع من الوثائق كي يثبتوا أو يلغوا فرضياتهم، فهم لا يحشرون أنفسهم في موقف استقرائي "استخراج الأحداث والحقائق من الوثيقة"، وهم بهذا يدخلون بطريقتهم ضمن منهجية تعتمد الإشكالية كأساس للبحث، ولعل هذا ما قصده هنري مارو بقوله "إن الوثيقة غير موجودة في حد ذاتها بشكل سابق عن تدخل المؤرخ"، كما أن البروفيسور أوكشوت عَبر عن ذلك بصراحة أكثر فقال "التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد سوى المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الوسيلة الوحيدة لصنعه".

ومن هنا نستنتج؛ أن الوثيقة ليست تلك المادة الجامدة التي يحاول المؤرخ الوصول من خلالها إلى ما تم بالفعل في الماضي، أي أنه لا يمكن إدراك الماضي كما كان بل كما نتوهم أنه كان، وبالتالي فإن المؤرخ يقوم بإعادة بناء الأحداث والوقائع من منظوره الخاص، فالتاريخ إذن هو عملية بناء (اِجمع وثائقك أولاً، ثم قم بتحليلها، وأقحم نفسك في خطر رمال التفسير والتأويل عن طريق جمع الوثائق، والعمل على توزيعها، وتنظيمها، وترتيبها، وفرز الملائم من غير الملائم ، ومن ثَمَّ تقديمها بالأسلوب الذي يروق لك).

يتضح لنا الآن أنه لا يمكن كتابة التاريخ كما تم بالفعل، كما نخلص أيضًا إلى أن المؤرخين أدركوا اليوم أنه إذا أمكن اعتبار كل أثر للماضي البشري مصدرًا، فإن هذا المصدر ليس معطى حقيقي. وهنا أشير إلى بعض الصعوبات التي تقف في وجه التعامل مع الوثيقة مثل غياب وثائق مكتوبة في الماضي السحيق (عصر ما قبل التاريخ). وصعوبة التعامل مع وثائق القرون الوسطى، لأنها محفوفة بالمخاطر فمعظمها طمست تحت تأثير حزازات سياسية أو خلافات مذهبية أو بدافع الكراهية والتعصب، فلم تصلنا إلا القلة القليلة من الوثائق التي تم نسخها عن الأصل وبالتالي فالوثائق نادرة. وفي بعض الأحيان يصبح العكس هو المشكلة، حيث تكون الوثائق كثيرة كما هو الحال عند دراسة التاريخ المعاصر، فتحتاج هذه الوثائق إلى التدقيق العميق والتمحيص الرزين، وعلى ذلك نؤكد أن اختيار الوثائق القابلة للاستخدام بالنسبة إلى سؤال مطروح مسبقًا ليس سوى عملية بناء آلية محضة، بل إنها فرصة لعبقرية الباحث كي يثبت مهاراته في التنقيب والتحليل والتفسير.

وهناك صعوبة أخرى تقف أمام الباحث المؤرخ وحتى مع الأستاذ فيما يتعلق بدراسة تاريخ الزمن الحاضر، فبقدر ما يمكن الاستفادة من الشهادات الشفوية بقدر ما نعاني من صعوبة استغلال الوثائق المكتوبة، والتي لا توضع رهن الإشارة إلا بعد مرور عقدين من الزمن أو أكثر، وتزداد المشكلة تعقيدًا عند دراسة الأحداث المباشرة، حيث تتعدد الأخبار وتتنوع التقارير التي تنقلها وسائل الإعلام المرئية والسمعية والمكتوبة، فهل يمتلك الأستاذ الأدوات الكافية لقراءة الأحداث الساخنة المختلفة والمتناقضة أحيانًا، وهذه هي المفارقة الموجودة بين مؤرخ المراحل الماضية حيث يعرف مسبقًا مآل الأوضاع ومصيرها بعد وقوع الحادثة التي يؤرخ لها، وبالتالي يسهل عليه القيام بعملية الانتقاء والبناء والتفسير والتحليل، أما الأستاذ الذي يتناول موضوعًا معاصرًا يعرف في الحقيقة أنه تحول من مدرس للتاريخ إلى مجرد صحافي متنور من الدرجة الثانية.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# الآثار الحضارية لرحلة حج السلطان أسكيا محمد سنة ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م
## دراسة في الآثار الحضارية لرحلات حج سلاطين الممالك الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء

د. محمد أحمد الكامل
أستاذ التاريخ الإسلامي وحضارته المشارك
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة صنعاء – الجمهورية اليمنية

### مُلَخّص
مثّل موسم الحج والرحلة إليه من مختلف بقاع الأرض إلى ديار المقدسة في بلاد الحرمين الشريفين في جزيرة العرب، أهم وسائل التواصل والتكامل الحضاري بين أمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وكان موسم الحج أحد أبرز عوامل ووسائل انتشار الإسلام وحضارته في أصقاع مختلفة من المعمورة حيث قامت إمارات ودول وممالك وإمبراطوريات إسلامية على إثر الدعوة السلمية عبر التجارة والدعاة، وعبر رحلات الحج وطرقه، لاسيما تلك التي قامت في جنوب شرق آسيا وأفريقيا جنوب الصحراء. وقد اشتهرت رحلات حج قام بها ملوك وسلاطين وأمراء تلك الدول لما كان لها من آثار حضارية كبيرة على صعد مختلفة سواءٌ في جزيرة العرب وطريق الرحلة، أم تلك التي كانت واضحة وجلية في ممالكهم وبين شعوبهم بعد العودة من الرحلة في مختلف الجوانب الحياتية لاسيما في المجال السياسي والحضاري، وهذه الدراسة ستلقي ضوءًا على جوانب من الآثار الحضارية لرحلة الحج التي قام بها أسكيا محمد، سلطان مملكة صنغاي الإسلامية، – إحدى أشهر الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا جنوب الصحراء،– السودان الغربي– والتي قام بها في مطلع القرن العاشر للهجرة في العام (٩٠٢هــ/ ١٤٩٦م).

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ١٣ أكتوبر ٢٠١٤
تاريخ قبول النشر: ٠٦ فبراير ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
دولة صنغاي، رحلة الحج، الحرمين الشرفين، الممالك الإسلامية، إفريقيا الغربية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
محمد أحمد الكامل. "الآثار الحضارية لرحلة حج السلطان أسكيا محمد سنة ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م: دراسة في الآثار الحضارية لرحلات حج سلاطين الممالك الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٩–١٧.

### مُقَدِّمَةُ
الحمد لله القائل: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [سورة آل عمران: ٩٧]. والقائل: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرِ، ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [سورة الحج: الآيات:٢٧– ٢٩].

مثَّل موسم الحج والرحلة إليه أحد أبرز وسائل الاتصال الحضاري بين شعوب الأمة الإسلامية الواحدة على مختلف مشاربها وأجناسها. وإذا كان الحجُ والرحلة إليه فريضة شرعية وركنا إسلاميا واجبا للقادر عليه، يؤدي الحاج مناسكه الشرعية من فروض وسنن وطاعات متقربًا بها إلى الله عز وجل في أطهر وأبرك بقاع الأرض ؛ فإن منافع دنيوية لا تحصى جوانبها تعود على حياة المسلمين– وغير المسلمين– من هذا الموسم المبارك. وموسم الحج والرحلة إليه مثَّل أيضًا أحد أبرز العوامل التي أسهمت في نشر الإسلام والحضارة الإسلامية في أصقاع مختلفة من العالم، لاسيما تلك الأصقاع التي لم يصلها الإسلام عبر

الفتوح الإسلامية الأولى، وإنما وصلها عبر الدعوة السلمية من خلال التجار والتجارة والدعاة والهجرات المختلفة، وعبر مراحل تاريخية متتالية - منذ القرون الهجرية الأولى حتى اليوم- . وقامت على إثر ذلك إمارات ودول وممالك وإمبراطوريات إسلامية واسعة الأرجاء دخل جل شعوبها في رحاب دين الله الواحد (الإسلام)؛ كما هو الحال في جنوب شرق آسيا- إندونيسيا وماليزيا وبروناي- والدول الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء.

حيث يجد الباحث في تاريخ دخول الإسلام وحضارته إلى تلك المناطق، وكذا التأثيرات الحضارية الوافدة من تلك المناطق وتفاعلها مع المكونات الحضارية للشعوب الإسلامية الأخرى، أن الحج والرحلة إليه من أبرز الوسائط والعوامل التي أسهمت في ذلك. كما أن لرحلات الحج من تلك المناطق البعيدة من الديار المقدسة في بلاد الحرمين الشريفين في جزيرة العرب، خصائص ومظاهر وآثار حضارية مميزة، سواء أكان ذلك على مستوى رحلات الحج العامة أم الرسمية. غير أن رحلات الحج الرسمية التي قام بها سلاطين وملوك وأمراء تلك المناطق كانت أبلغ أثرا في إسهاماتها وآثارها الحضارية، في جوانب متعددة وفي مناطق جغرافية متعددة أيضًا لاسيما بعض الرحلات التي أخذت صدًا كبيرًا في المصادر التاريخية، في وصف موكبها وآثارها التي تركتها على طول خط الرحلة ومحطاتها ذهابًا وإيابًا، وما كان لها من آثار واسعة بعد العودة في مناحي متنوعة وامتدادها لحقب تاريخية طويلة. وورقتنا هذه ستلقي ضوءًا على جوانب من المظاهر والآثار الحضارية لإحدى رحلات الحج الرسمية الشهيرة القادمة من دول أفريقيا الإسلامية جنوب الصحراء في مطلع القرن العاشر الهجري تلك هي رحلة الحج الشهيرة لأسكيا الحاج محمد بن أبي بكر، سلطان دولة صنغاي الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء، وذلك في موسم سنة (٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م). ومن البداهة أن نسبق العرض لجوانب من لآثار الحضارية لهذه الرحلة بتعريف موجز بدولة صنغاي وبشخصية سلطانها (أسكيا محمد) شخصية هذه الورقة وأعظم سلاطين هذه الدولة الأفريقية المسلمة في العصور الإسلامية الوسطى، وذلك على النحو التالي:

## أولاً: التعريف بدولة صنغاي والسلطان أسكيا محمد

قبل الولوج في الحديث عن رحلة الحج - موضوع هذه الدراسة- يجدر التمهيد لذلك بالتعريف أولاً بصاحب الرحلة ودولته وذلك على النحو التالي:

### ١/١- دولة صنغاي:

تتنوع الصفة الرسمية لهذه الدولة في ذكر المصادر التاريخية والمراجع الحديثة لها فتُذكر بـ (سلطنة، وإمارة، ودولة، ومملكة، وإمبراطورية) وكذلك الاختلاف في صيغة ورسم ومخارج الاسم، فتعرف بـ (صنغي، صنغاي، صغي، صونغاي، سنغي، سنغاي، سونغاي، سغي...إلخ)[١] وهي إحدى أشهر الدول أو الممالك أو الإمبراطوريات الإسلامية التي قامت في السودان الغربي" أفريقيا جنوب الصحراء"[٢] بين ضفتي نهري تشاد والنيجر وإلى ناحية بنين وبوركينا فاسو شمال نيجريا ومالي ... وفي واقع الأمر فإن تاريخ تكوين هذه الدولة ومراحلها التاريخية، وكذا الممالك والأسر الحاكمة التي توالت على حكمها، وحتى تاريخ دخول ملوكها وشعبها في الإسلام وخضوعها لنفوذ مملكتي غانا ومالي قبل أن تصبح هي القوة الغالبة على ملكهما فيما بعد، يغلب عليه الغموض والاضطراب التاريخي- الزمني والموضوعي؛ إذ لم تتضح المعالم والمراحل التاريخية لهذه الدولة بجلاء إلا منذ استقلالها عن مملكة مالي[٣].

ويمكن تلخيص ما توافر من معلومات تاريخية حول هذه الدولة فيما يلي: يقول ميغا: "كان لسنغاي أربع ممالك تزدهر تارة، وتسقط أخرى فيسيطر غيرها على مناطقها. وبرغم ذلك كانت أقدمها وأطولها عمرًا"[٤] ويقول: "عرف لهذا الشعب أربع ممالك؛ بل الأولى والثانية ممالك، والأخريان إمبراطوريتان" [٥]. وتتبع – ميغا-الآراء المطروحة حول البدايات والمراحل التاريخية لتلك الدولة والممالك التي تعاقبت على حكمها، والتي يرجعها البعض إلى عدة قرون قبل الميلاد، كالقرن السابع، والرابع، بل مد البعض تاريخها إلى الألف الرابع قبل الميلاد[٦]. وتروي المصادر بأن أصول ملوكها يرجع إلى اليمن جاؤوا إلى السودان الغربي- ربما عبر هضبة الحبشة بعد عبورهم البحر الأحمر- زمن فرعون موسى عليه السلام، وتوالى على المُلك منهم أربعة عشر ملكا في الجاهلية وهم الذين تبدأ أسماؤهم بـ(زا)[٧]. كما تشير بعض المصادر إلى أن هذه الدولة تأسست في القرن السابع الميلادي من قبل قبائل سنغاي التي كانت تقيم على الضفة اليسرى لنهر النيجر، حيث بدأت دويلة صغيرة حين قيامها - شأنها شأن الدول والممالك التي سبقتها في المنطقة "غانا" و"مالي"- وصار شائعا في المصادر التاريخية أن الإسلام قد دخلها في القرن (الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، عندما دخل ملكها حينذاك في الإسلام طواعية[٨] على يد المرابطين على المرجح وعبر النشاط التجاري[٩]. غير أن هنالك مَنْ يرجع دخول الإسلام إلى المنطقة في وقت مبكر يرجع إلى النصف الأول القرن الأول الهجري[١٠].

اشتهر من الأسر الحاكمة لصنغاي في الجاهلية والإسلام أسرة "زا"[١١] ويقال "ضياء"[١٢]، والمعروف من ملوكها واحد وثلاثون ملكًا ؛ أسلم منهم أكثر من سبعة عشر ملكا، منذ القرن الأول الهجري، كلهم ملقبون بـ (زا) واختلف في أصول هذه الأسرة فمن قائل أنها من منطقة طرابلس، وفريق يرى أنها استمرارا للأسرة الحاكمة ذات الأصول اليمنية، وفريق يرجعها إلى منطقة صنغاي السودانية[١٣]. استمر حكم هذه الأسرة- التي اتخذت من "كوكيا" على نهر النيجر الأدنى عاصمة لها، ثم انتقلت إلى "جاو"، أو(كاغ) في شمال شرق مالي- حتى مطلع

القرن الثامن الهجري حين قام "ساكورة" الذي ملك مالي بين عامي (٦٨٤ - ٧٠٠ هـ/ ١٢٨٥ - ١٣٠٠م ) بغزو صنغاي وضمها إلى مملكة مالي، لكنها استقلت[١٤]. وكانت صنغاي قد خضعت من قبل لسيطرة دولة مالي في عهد منسا علي (٦٥٣-٦٦٩هـ/ ١٢٥٥- ١٢٧٠م)[١٥]، ثم سقطت على يدي منسا موسى[١٦] الذي سيطر عليها لعشر سنوات بين عامي (٧٢٤-٧٣٥هـ/ ١٣٢٥ - ١٣٣٥م)*. ثم نشأت أسرة ملكية جديدة في صنغاي عرف ملوكها بـلقب "سُنِّي أو السُنِّي" أو " سن" أو " شي"[١٧] والتي استمر حكمها من (٧٣٥هـ إلى سنة ٨٩٨هـ/ ١٣٣٥- ١٤٩٣م). حيث استعادت هذه الأسرة السيطرة على مناطق صنغاي وامتد نفوذها إلى مناطق مالي بعد أن حل الضعف بملوك الأخيرة من خلفاء منسا موسى؛ ذلك أن ملوك مالي كان من عادتهم كلما فتحوا منطقة ما أن يتركوا إدارتها لملوكها القدامى ويأخذوا أبناءهم رهائن يقيمون في قصورهم لتجنب ثوراتهم وضمان ولائهم[١٨].

وقد أخذ ملك مالي منسا موسى عند سيطرته على صنغاي، رهائن من بينهم ولدي ملك صنغاي "زا يابسي" :علي بير أوعلي كولن وأخيه "سلمن نار"، فهرب علي كولن وأخوه من عاصمة مالي إلى "كاغ" أو"جاو" وأعلن علي كولن نفسه ملكا على صنغاي واتخذ لقب" سُنِّي"[١٩] سنة (٧٣٥هـ/١٣٣٥م)[٢٠]. وامتنع عن دفع الجزية لمملكة مالي[٢١]. وتمكنت هذه الأسرة من صد غارات قبائل الموسى الوثنية من الجنوب والطوارق من الشمال. ومع صعود سني علي الكبير (٨٦٨- ٨٩٨هـ/ ١٤٦٤-١٤٩٢م)- الذي عرف بحنكته وصرامته وحسن تدبيره-[٢٢] إلى سدة الحكم اتسع نفوذ هذه الدولة، فقد أسس هذا السلطان جيشا قويا استطاع أن يمد نفوذه إلى سهول غرب أفريقيا، فدخلت في دولته مناطق شاسعة ومدن عدة في غرب أفريقيا من أشهرها تمبكتو وجني وغيرها. وتميز عهده بالتنظيمات العسكرية الإدارية والاقتصادية التي أعطت لصنغاي تميزها الحضاري إلى جانب اتساع رقعتها الجغرافية التي استحقت بأن توصف بأنها إمبراطورية مترامية الأطراف[٢٣]. لذا يعده المؤرخون المؤسس الحقيقي لإمبراطورية الصنغاي الإسلامية، لكن أسرته لم يتحقق لها الاستمرارية في الحكم، فبعد وفاته أو اغتياله سنة (٨٩٨هـ/١٤٩٢م)، خلفه ابنه أبو بكر داع (سني- أو شي- بار) غير أنه لم يدم في الحكم سوى بضعة أشهر إذ كان شخصية ضعيفة، فدخل مواجهة حربية مع محمد بن أبي بكر التوري -أحد أبرز قواد أبيه- والذي يعتقد أن له يد في موت أو اغتيال سن علي الكبير[٢٤].

فقد كان - بحسب السعدي مضمرًا في نفسه الخلافة في الحكم وقام بحيل وأعمال كثيرة من أجل ذلك ثم بدأ بالعمل العسكري حيث هاجم بجيشه أبو بكر داع "سني - أو شي-بار" ابن سني علي، ابتداءً من ثاني ليلة من شهر جمادى الأولى من سنة (٨٩٨هـ/١٤٩٢م). ودارت عدة معارك بين الجانبين كان آخرها يوم الاثنين رابع وعشرين من جمادى الآخرة انهزم فيها " سني بار" وولى هاربا خارج المملكة[٢٥]، ليفسح المجال لمحمد بن أبي بكر التوري لاعتلاء عرش السلطة في دولة- أو إمبراطورية- صنغاي الإسلامية، لتدخل صنغاي في عهده وعهد من خلفه من أسرته طورًا جديدا من تاريخها في ظل حكم هذه الأسرة التي عرفت باسم أسرة الأسكيين، أو الأساكي. وامتدت رقعة المملكة في عهد المؤسس حتى سيكو في الغرب والصحراء في الشمال الغربي محققا ما لم يحققه عاهل مالي "منسا موسا"[٢٦]. واستمر حكم هذه الأسرة إلى سنة (١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م)، لتدخل دولة صنغاي بعدها- بعد أن حل الضعف والتراجع بها في ظل صراع ونزاع أمراء البيت الحاكم- في إطار التبعية لسلاطين مراكش في بلاد المغرب[٢٧]، ثم خضعت المنطقة للاستعمار الغربي الذي مزق أوصالها فتشتت شعبها في العصر الحديث بين عدة دول أكبر قبائلها في مالي، والنيجر، وبنين، وبوركينافاسو، وغانا.. وغيرها من دول غرب أفريقيا.

**٢/١- السلطان أسكيا محمد**

**(٨٩٨ ـ ٩٣٥هـ/ ١٤٩٣- ١٥٢٨م)**

هو كما ورد ذكره في المصادر: أسكيا- أسكي- أبو عبد الله الحاج محمد بن أبي بكر التوري، أو الطوري، الفوتي، السنكلي[٢٨]. ويعرف بمحمد توري، وبممدو توره. ودعي الكوكوي دارًا ومسكنا[٢٩]. وقيل أن أصله يعود إلى أسرة من قبائل صنهاجه من جنوب موريتانيا، نزلت عائلته إلى أرض قبائل الصنغاي إثر اضطرابات في ديارهم وذلك منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[٣٠]. سبقت الإشارة إلى أنه كان أبرز قواد سني علي الكبير، واتهم بأنه أحد مدبري اغتياله أو مقتله إن لم يكن هو القائم على ذلك[٣١]. ثم قام بمواجهة حربية مع ابن سن علي- أبو بكر داع أو داعو- فتمكن من التغلب عليه وانتزع منه الحكم ونصب نفسه حاكما لإمبراطورية صنغاي الإسلامية، واتخذ لنفسه لقب "أسكيا" منذ أن آلت إليه مقاليد السلطة لدولة صنغاي، وصار هذا اللقب تقليدًا لمن خلفه من أسرته في السلطة[٣٢]. تعتبر مدة حكمه لدولة صنغاي- الذي استمر ست وثلاثون عاما وستة أشهر[٣٣] وفي رواية تسع وثلاثين سنة، وقيل ثلاث وأربعين سنة[٣٤]، أزهى العصور التاريخية التي مرت بها صنغاي، سواء أكان ذلك على مستوى النفوذ الجغرافي والسياسي، أم على المستوى الحضاري في مختلف جوانبه: الإداري والتنظيمي والثقافي والاقتصادي، والعمراني، وكذا نشر الإسلام عقيدة وحضارة بين المسلمين والوثنيين. فامتد النفوذ الإسلامي إلى منطقة " بحيرة تشاد"، وشمل منطقة السافانا جميعها من الشرق إلى الغرب، فبلغت صنغاي أقصى اتساع لها حتى صارت في القرن (العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)، أعظم إمبراطورية إسلامية في غرب السودان، فاقت في سعتها وامتداد أطرافها إمبراطوريتي غانه ومالي الإسلاميتين السابقتين لها والتي قامت واتسعت على

أنقاضهما، حتى قيل: أن أحد طرفيها لا يعلم شيئا عن الطرف الآخر هو في حرب أم في سلام.(٣٥) وفي عهده ساد الأمن والسلام في جميع ربوع هذه الإمبراطورية الشاسعة الأرجاء، وتميز حكمه برقي التنظيمات الإدارية والعسكرية.(٣٦)

وقد أطنبت المصادر في ذكر أعماله ومناقبه ومحامده؛ لاسيما ورعه وعدله وصلاحه وحسن التدبير في السياسة، والعطف والإحسان على المساكين والرفق بالرعية، وحبه للعلم وأهله والتذلل للصالحين وكثرة العطايا لهم، والتزامه بالفروض والنوافل وجهاده في نشر الإسلام. يقول صاحب رحلته إلى الحج محمود كعت: " ... وله من المناقب وحسن السياسة والرفق بالرعية والتلطف بالمساكين ما لا يحصى. ولا يوجد له مثل لا قبله ولا بعده... وحب العلماء والصالحين والطلبة وكثرة الصدقات وأداء الفروض والنوافل. وكان من عقلاء الناس ودهاتهم والتواضع للعلماء وبذل النفوس والأموال لهم مع القيام بمصالح المسلمين وإعانتهم على طاعة الله وعبادته. وأبطل جميع ما عليه شي- السلطان من قبله- من البدع والمناكر والظلم وسفك الدماء، وأقام الدين أتم قيام، وأطلق كل من ادعى الحرية من استرقاقهم، ورد كل مال غصبه شي إلى مواليهم. وجدد الدين وأقام القضاة والأئمة، جازاه الله عن الإسلام خيرًا. ونصب في تنبكت- تنبكتو- قاضيًا وفي بلدة جني قاضيًا وفي كل بلد يستحق القاضي من بلاده قاضيًا.."(٣٧). وجاء لدى السعدي " ففرج الله تعالى به عن المسلمين الكروب وأزال به عنهم البلاء والخطوب. واجتهد بإقامة ملة الإسلام وإصلاح أمور الأنام، وصاحب العلماء واستفتاهم فيما يلزمه من أمر الحل والعقد"(٣٨)، وكانت رحلته للحج سنة (٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م – كما سيأتي – مليئة بالمواقف التي تؤكد ذلك، ومن الألقاب التي أطلقت عليه: ( خليفة المسلمين، أمير المؤمنين، السلطان العادل، القائم بأمر الله، سلطان المسلمين، الأوحد، الأرشد، الأسعد،...)(٣٩) وفي آخر سنوات حكمه أصيب بالعمى. ومع ذلك فإنه استمر في ممارسة الحكم بجدارة لعدد من السنين إلى أن تآمر عليه أحد أولاده – أسكيا موسى- وعزله من الحكم وذلك قبل صلاة العيد في يوم عيد الأضحى لسنة (٩٣٥هـ/ ١٥٢٩م)(٤٠). ونفي إلى جزيرة تدعى – كنكاك- خارج المملكة حبس فيها إلى أن أخرجه منها ولده أسكيا إسماعيل، وأسكنه في بعض ديار المملكة، إلى أن توفي في آخر شهر رمضان سنة (٩٤٤هـ/ ١٥٣٨م)(٤١). وقبره في مدينة غاو (جاو)(٤٢) يعد اليوم من أبرز المعالم التاريخية والأثرية في مالي غرب أفريقيا.

## ثانيًا: رحلة الحج وآثارها الحضارية

منذ وصول إلى الإسلام إلى شعوب أفريقيا الغربية في القرون الهجرية الأولى، ودخولها في رحابه، حرص مسلمو تلك الديار على أداء فريضة الحج كونها ركن واجب من أركان الإسلام ولا يكتمل إسلام الفرد المسلم إلا بتأدية هذه الفريضة لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً، وذلك رغم مشقة السفر ذات المراحل البعيدة والأخطار والمتاعب الكثيرة التي تواجه الحاج وقوافل الحج على طول طريق الرحلة إليه، وفي المقابل فإن طول رحلة قوافل الحج الأفريقية- التي قد تستغرق سنوات- واجتيازها محطات ومراكز وبلدان عديدة إلى أن تحط رحالها في ديار الحرمين الشريفين، ومن ثم تمكث فيها ما شاء الله لها أن تمكث لتقضي مناسكها وتشهد منافع كثيرة لها، فيمكث البعض مجاورا فيها بلا رجعة، ومن يرجع يسلك المسالك ذاتها التي جاء منها، وفي ذلك كله منافع وفوائد وآثار لا تحصى(٤٣)... وقد حرص قادة الممالك والإمبراطوريات الإسلامية في السودان الغربي على تأدية هذه الفريضة(٤٤). ولعل من أشهر رحلات الحج التي سلكت طريق الحج من غرب إفريقيا، تلك الرحلات التي قام بها ملوك غانا، ومالي وأشهرهم السلطان منسا موسى(٤٥) سلطان مالي، وأسكيا محمد سلطان صنغاي. وسنعرض لرحلة الأخير وآثارها الحضارية على النحو التالي:

### ٢/١- وصف موكب الحج وخط سيره:

كانت مواكب حج سلاطين وملوك الممالك الإسلامية في إفريقيا الغربية، مهيبة بأعدادها البشرية من أمراء ووزراء وعلماء وزعماء قبائل وقادة وأجناد وخدم وعامة، وكذا الدواب التي تحمل الزاد والأمتعة والأثقال والهدايا الكثيرة.. وكان أداء فريضة الحج من أولويات الواجبات أو المهام التي يقوم بها قادة تلك الممالك بعد تمكنهم من تثبيت سلطتهم. فتشير المصادر إلى أن السلطان أسكيا محمد بعد أن بسط يده ومد نفوذه على مملكة صنغاي وثَبَّتَ أوضاعها وتخلص من شي بار بن سني علي- ملك صنغاي السابق – عزم على أداء فريضة الحج – في السنة الثانية بعد التسعمائة للهجرة، فخرج في شهر صفر من تلك السنة، بعد ما حصل له ثلاثمائة ألف مثقال ذهبًا(٤٦) وضم موكبه كبار أعيان قبائل وعشائر صنغاي وكبار العلماء والأمراء والقادة في مملكته بالإضافة إلى الجند والخدم(٤٧)، حيث تألف موكبه من ألف وخمسمائة رجل، وخمسمائة فارس، وألف راجل.(٤٨) يقول محمود كعت – وهو أحد أعضاء موكب حج السلطان من شريحة العلماء – "... فلما ملكه الله جميع أرض شي – شي بار- وتحقق تمكنه في السلطنة، عزم على الذهاب إلى بيت الله الحرام للحج وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم. وتهيأ وخرج في العام الثاني بعد تسع مائة، ومعه من العلماء الأعيان ومعه أيضًا سبعة من فقهاء بلده، منهم ألفا صالح جور، ومور محمد هوكار وهو يومئذ شيخ كبير، وألفا محمد تل، وكاع زكريا المنسوب بسنفه، ومور محمد المنسوب بتنك، والقاضي محمود يندبع، وأنا معه أي المبتلي بالتأليف أنا محمود كعت...، ومن أمراء النواحي ابنه أسكي موسى وهد كركي علي فلن وغيرهم، ومن العبيد الخدام ثمانمائة عبد..."(٤٩).

وبحسب الدالي فإن موكب حج أسكيا محمد شق طريقه".. عبر الأراضي الليبية، مرورا بمدينة غدامس، وطرابلس، والمنطقة

الشرقية من ليبيا إلى أن دخل الأراضي المصرية مرورا بالإسكندرية، والقاهرة إلى الأراضي المقدسة، وهو الخط المعتاد نفسه الذي سلكه الملك الراحل منسا موسى ملك مالي"(٥٠). وقد أفرزت تلك الرحلة الكثير من القصص والأخبار والنوادر والأساطير التي روتها المصادر التي تحدثت عنها والتي تخرج عن نطاق المألوف والواقع وقد يمتزجا معا(٥١)، ما تشكل هذه المادة اتجاها ومجالا أدبيا قائما بذاته جدير بالاهتمام والبحث العلمي يمكن أن يطلق عليه:" أدب رحلات الحج".

**٢/٢- الآثار الحضارية لرحلة الحج:**

بالإضافة إلى الهدف الرئيس والواجب الشرعي من القيام برحلة الحج المتمثل بأداء فريضة الحج، فإن ثمة أهداف ودلالات وآثار سياسية وحضارية متعددة الجوانب اكتسبتها هذه الرحلات كما سيتبين في هذه الرحلة على النحو التالي:

**(٢/٢) ١- آثار ومواقف في ديار الحرمين الشرفين:**

كما سبقت الإشارة فقد أطنبت المصادر في ذكر موكب رحلة حج سلطان مالي منسا موسى، وما أنفقه خلالها من أموال وهدايا على طول خط رحلته، لاسيما في ديار مصر والحرمين الشريفين حيث أنفق آلاف المثاقيل من الذهب هدايا وصدقات وأحباس، ثم هاهي رحلة أسكيا محمد سلطان صنغاي بعد ما يزيد عن القرنين والنصف من رحلة منسا موسى، تحظى بذلك الصيت في مجال الإنفاق الخيري وأوجهه المتعددة. يقول مرافق رحلته محمود كعت : "وتصدق على فقراء الحرمين بمائة ألف دينار ذهبًا، واشترى بمثلها جنانًا وبيوتًا وحبسها على الفقراء والعلماء والمساكين"(٥٢) ويقول في موضع آخر. "... وله خصائص ومناقب في حجه من ذلك أقبل عليه أهل الحرمين الشريفين، واشترى في مكة المشرفة بقعة وبناها دارًا، وحبس الدار على الكعبة الشريفة. وتلقاه هنالك العلماء الأجلاء والصلحاء المرضيين. وعممه شريف مكة وقدمه وولاه وألبسه العمامة الزرقاء وسماه الإمام "(٥٣). وجاء لدى السعدي. " فتصدق الأمير في الحرمين من ذلك المال بمائة ألف ذهبًا، واشترى جنانًا في المدينة المشرفة وحبسها على أهل التكرور، وهي معروفة هنالك. وانفق بمائة ألف واشترى السلع وجميع ما يحتاج إليه بمائة ألف"(٥٤). ورغم شهرة حج منسا موسى وما تناقلته الأخبار عبر الأجيال من الإعجاب بمظاهر ذلك الموكب وأبهته... كما يذكر السعدي، ومع ذلك ومن حيث المقارنه بين ما أنفقه وبين ما أنفقه أسكيا محمد، فإن كفة الأخير هي الراجحة يقول"... فورخ -أرَّخ- أهل المشرق مجيئه- أي منسا موسى - ذلك وتعجبوا من قوته في ملكه، ولكن ما وصفوه بالجود والكرم لأنه ما تصدق في الحرمين مع كثرة ملكه إلا بعشرين ألفًا ذهبًا بنسبة ما تصدق به أسكيا الحاج محمد فيهما، وهو مائة ألفًا ذهبًا..."(٥٥).

ومن المواقف التي رواها محمود كعت في ديار الحرمين الشريفين خلال هذه الرحلة قوله "... قيل أنه سمع رجلاً من أهل مكة كان عنده شيء من شعر رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم، يأتيه التجار بألوف من الذهب يطلبون منه أن يغمس تلك الشعر الشريفة المباركة في الماء ويشربون ذلك الماء ويغسلون به. فلما أتى الرجل طلبه منه وأخرجه له وظفر بشعر منها وألقاه في فمه والتقمه، يا له من فوز ما أحرمه ونعمة ما أوفره"(٥٦). وموقف آخر في المدينة المنورة في الحرم المدني الشريف ما يدل على أهمية موسوم الحج في اتخاذ مواقف وإبرام عهود ومواثيق في هذه الرحاب الطاهرة تأكيدًا لحرمتها ومنعتها واستحالة نقضها، من ذلك قوله " ... وقيل لما دخل شبكة رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل معه بركي منس كور- أحد أعيان القبائل التي انضوت تحت سلطانه في غرب أفريقيا -، وأمسك بمعمدة من الشبكة الشريفة وقال: يا أسكيا محمد هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. دخلت في حرمتهم، أطلب منك أشياء، الأولى أن لا تجعل بناتي في الدار إلا بالنكاح. فقال: فعلت. ثم قال: وما الثانية ؟ قال: أن تقف حيث وقفتك في الأمر ولا نهي. فقال: فعلت. وما الثالثة؟ قال: فلا تقتل من دخل في داري ولا من وصلني. فقال: فعلت. فقال: لا بد أن تعطيني العهد على ذلك في هذا المكان الشريف، ويكون رسول الله صلى الله عليه وسلم شاهدًا على ذلك. فقال: فعلت. وعقدوا على ذلك".

**(٢/٢) ٢- الآثار السياسية والحضارية على مملكته:**

كانت لرحلات الحج السلطانية لسلاطين الممالك الأفريقية الإسلامية آثار سياسية وحضارية متعددة الجوانب على المستوى السياسي والحضاري لدولهم ونظام حكمهم، ومن شأن ذلك تعزيز سلطة أولئك السلاطين وإضفاء الصبغة الشرعية على حكمهم، فقد سبقت الإشارة إلى أن السلطان أسكيا محمد قد اصطحب معه في رحلته للحج أعيان القبائل والعشائر في مملكته، وذلك لضمان عدم قيامهم بأي تمرد في حال بقائهم بين عشائرهم أثناء غياب السلطان وتألف قلوبهم، وكذا ليشهدوا ما سيحظى به السلطان من حفاوة وترحاب وإقرار لسلطنته وشرعيتها الإسلامية وذلك في محطات رحلة الحج لاسيما في ديار الحرمين الشريفين، فمصادر أخبار تلك الرحلة تشير إلى حرص السلطان أسكيا محمد على الحصول على هذه الصبغة الشرعية من شريف مكة – أومن خليفة عصره العباسي-، ومن كبار العلماء ... ومما جاء حول ذلك، يقول محمود كعت مؤرخ الرحلة: "... وجعل يسأل العلماء العاملين عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمشي على أقوالهم، رحمه الله، حتى اتفق جميع علماء عصره على أنه خليفة. وممن صرَّح له بذلك الشيخ عبد الرحمن السيوطي، والشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، والشيخ شمهروش الجني، والشريف الحسني مولاي العباس أمير مكة، رحم الله الجميع..."(٥٧).. ويقول : " ... ولقي في تلك الأرض المباركة الشريف العباسي، فطلب منه أن يجعله خليفته في أرض سغي، فرضي له بذلك وأمره أن يسلم في أمرته التي هو

فيها ثلاثة أيام ويأتيه في اليوم الرابع. ففعل، وجعله خليفته، وجعل على رأسه قلنسوة وعمامة من عنده، فكان خليفة صحيحًا في الإسلام".[٥٨]

وفي موضع آخر جاء :" ... وأما الشريف الحسني مولاي العباس فكان مع أمير المؤمنين وخليفة المسلمين أسكي الحاج محمد جالسًا بحذاء الكعبة يتحادثان، فقال له الشريف مولاي العباس: يا هذا أنت الحادي عشر من الخلفاء الذين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنك جئتنا ملكًا، والملك والخلافة لا يتفقان. فقال له كيف ذلك، يا سيدي؟ فقال له مولاي العباس: لا سبيل إلى ذلك إلا أن تخرج عما أنت فيه. فأذعن له أسكي طوعًا، وطرد جميع الوزراء عنه، وجمع جميع آلات السلطنة وأموالها، وجعل ذلك كله بيد العباس، وقعد عازلاً لنفسه. ودخل مولاي العباس في الخلوة ثلاثة أيام. ثم خرج يوم الجمعة ونادى أسكي الحاج محمد وأجلسه بمسجد البلدة الشريفة مكة، وجعل على رأسه قلنسوة خضراء وعمامة بيضاء، وأعطاه سيفًا، وأشهد الجماعة الحاضرين أنه خليفة بأرض التكرور، وأن كل من خالفه في تلك الأرض فقد خالف الله تعالى ورسوله"[٥٩]. "... ثم طلب من أمير مكة مولاي العباس أن يعطيه واحدًا من الشرفاء إما أخاه أو ابنه ليتبركوا به، وهذا بعد ما أمرَّه مولاي العباس على أرض التكرور وبين أنه واحد من الخلفاء ألاثني عشر. وقال له مولاي العباس: فسأعطيك إن شاء الله من هو كأنا ولكن لا يمكن ذلك الآن"[٦٠].

ثم تهيأ أسكي الحاج محمد للرجوع، فلما وصل مصر وجد هناك الشيخ عبد الرحمن السيوطي[٦١]، فسأله أسكي عن الخلفاء الذين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم سيأتون بعده. فقال الشيخ: هم اثنا عشر، خمسة منهم بالمدينة، واثنان بمصر، وواحد بالشام، واثنان بالعراق، وقد مضى هؤلاء كلهم، وبقي اثنان بأرض التكرور، أنت أحدهما، ويأتي بعدك الثاني[٦٢]". ويقول السعدي في السياق ذاته:"... ولقي في ذلك الأرض المبارك الشريف العباسي، فطلب منه أن يجعله خليفته في أرض سغي، فرضي له بذلك وأمره أن يسلم في أمرته التي هو فيها ثلاثة أيام ويأتيه في اليوم الرابع. ففعل، وجعله خليفته، وجعل على رأسه قلنسوة وعمامة من عنده، فكان خليفة صحيحًا في الإسلام. ثم لقي كثيرًا من العلماء والصالحين، منهم الجلال السيوطي رحمه الله تعالى، وسألهم عن أشياء من أموره، فأفتوه فيها، وطلب منهم الدعاء، فنال بركاتهم كثيرًا. ورجع في السنة الثالثة ودخل في كاغ في ذي الحجة مكمل السنة، فأصلح الله تعالى ملكه ونصره نصرًا عزيزًا وفتح له فتحًا مبينًا، فملك من أرض كنت إلى البحر المالح في المغرب وأحوازهما، ومن حد أرض بِندك إلى تغز وأحوازهما. فطوّع الجميع بالسيف والقهر"[٦٣]. وصار منذ ذلك الحين يلقب بالحاج أسكيا، واتخذ الألقاب الدالة على تلك المكانة الشرعية التي تبوأها منها: أمير المؤمنين، وخليفة المسلمين ... الخ، وكذا الشارات، والشعارات، واللباس والمراسيم السلطانية.[٦٤]

وقد ظل أسكيا محمد متشبثا بتلك المظاهر طوال مدة حكمه وبعده، ففي حديث محمود كعت عن السلطان أسكيا إسماعيل- أحد أبناء أسكيا محمد والسلطان الثالث من بعده (٩٤٣-٩٤٦هـ/ ١٥٣٩- ١٥٣٧م) وهو الذي- بحسب الرواية أعلاه - بشر به جلال الدين السيوطي والخليفة العباسي بأنه الخليفة الشرعي من بعده "... ولما أخرج أباه من تلك الجزيرة- أي جزيرة كنكاك التي نفاه إليها ابنه الأول أسكيا موسى- وأسكنه في بعض بيوت دار المملكة أتى بشكارة له وحل ربط فمها وأخرج منها قميصًا وشاشة خضراء وعمامة بيضاء، وأدخل القميص في عنق أسكي إسماعيل وأدخل القلنسوة الخضراء في رأسه وعممه بتلك العمامة، وأدخل في عنقه سيفًا، وقال: هذا قميص قمصني به شريف مكة المشرفة الذي هو أميرها حينئذ وأدخل هذه القلنسوة على رأسي وعممني هكذا بيده المباركة في حضرة جم غفير من قومه من أهالي مكة وغيرهم، وقلدني هذا السيف وقال: أنت أميري ونائبي وخليفتي في إقليمك وأنت أمير المؤمنين. وأنا خليفته وأميره ونائبه. وولاني وملكني. وغصب الملك مني ولدي الفاسق موسى. ثم غصبه منه محمد بنكن، وكلاهما خارجان. وقد وليتك أنا ورددت الخلافة التي قلدني بها الشريف لك، وأنت خليفة خليفة الشريف الذي هو خليفة السلطان الأعظم العثماني"[٦٥].

لقد أعطته هذه الرحلة- بحسب اعتقاده وعلمائه- شرعية في الحكم، وحماسا بعد عودته لنشر الإسلام وتوسيع مملكته وتنظيم شؤونها على أسس حضارية جديدة مستفيدا من تجارب نظم الحكم في مصر والحجاز وبلاد الشام والعراق. وذلك بعد أن التقى بزعماء المسلمين وقادتها وعلمائها في ديار الحرمين الشريفين وفي مصر، وفي المراكز الثقافية في شمال أفريقيا، وقضى مدة في مصر التقى فيها بعلمائها، ومنهم جلال الدين السيوطي، الذي مكث يسأله أسئلة كثيرة شرعية وسياسية ... الخ، واصطحب أحد أقربائه إلى دياره ليتبرك به ويكون من مستشاريه[٦٦]، وتلقى تقليدًا من الخليفة العباسي في القاهرة - أو هو ذاته الذي ذكر في مكة- بخلافته في بلاد السودان. كما اصطحب معه من تجيدا العلامة عبد الكريم المغيلي التلمساني إلى جاو عاصمة مملكته فكان يسأله عن كل صغيرة وكبيرة ويطلب فتاواه وهذه الأجوبة والفتاوى محفوظة في مجلدات منشورة معنونة بأجوبة المغيلي على أسئلة أسكيا أو العكس[٦٧]. وجاءه من بغداد الشريف أحمد الصقلي في السنة الخامسة والعشرين بعد التسعمائة، مرسلاً من شريف مكة أو من الخليفة العباسي بحسب طلبه في موسم الحج، فكان مساعدا وشريكًا له في إدارة وحكم دولته وفق أسس تنظيمية جديدة قائمة على ما كان سائدا في العراق والحجاز ومصر[٦٨]. فعاد من تلك الرحلة وهو مفعم بالحماس لنشر الإسلام وتنظيم الدولة

على أسس إسلامية حديثة، وتشير المصادر أنه بعد عودته"... نصر السنة، وأحيا طريق العدل، وجرى على منهاج الخليفة العباسي في مقعده وملبسه وسائر أموره، ومال للسيرة العربية وعدل عن سيرة العجم فصلحت الأحوال" (٦٩).

لقد كان موسم الحج مناسبة عظيمة لتعزيز أواصر روح الإخوة الإسلامية، وروح التعاون والتكامل الحضاري الإسلامي، فقد تأثر بما رآه في مصر والحجاز من نظم الحكم والثقافة الإسلامية العربية، فعمل حين عودته على تطبيق ما تعلمه من تجارب تلك المشاهدات، فقلد كثيرا منها في تنظيم مملكته، وأمعن في إحاطة نفسه ببطانة من العلماء الذين كان يحمل لهم كل الاحترام والتقدير فكان إذا دخلوا عليه يجلسهم على سريره، ويأمر ألا يقف أحد إلا للعلماء أو الحجاج إذا قدموا من مكة(٧٠)، وألا يأكل معه إلا العلماء والشرفاء، وأبطل البدع والمنكرات وأقام الدين والعقائد، واهتم بجامعة تمبكتو التي منحها عناية خاصة حتى ضاهت الأزهر، والقيروان، والزيتونة، وفاس، والنظامية في بغداد، وسار خلفاؤه من بعده على هذه السياسة(٧١).

## خاتمة

من خلال ما سبق عرضه في هذا النموذج الذي قدمته هذه الدراسة، نخلص إلى أن رحلات الحج التي قام بها سلاطين وملوك الممالك الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء كان لها آثار حضارية متعددة الجوانب والمجالات: السياسية والاقتصادية والفكرية والدعوية، والاجتماعية والعمرانية ... ومجالات حضارية أخرى.... منها ما كان واضحًا في مناطق خط سير الرحلة وعلى وجه الخصوص في بلاد الحرمين الشريفين وكذا المراكز والمدن والأمصار الأخرى التي مرت بها تلك الرحلات ذهابا وإيابًا، وذلك في مجال النفقات السخية ولأوقاف ولأعمال الخيرية والإنشائية والالتقاء بالعلماء ومن ثم التعليم والتعلم، واكتساب المعارف والعلوم في شتى صنوف العلوم والمعارف واستلهام التجارب الحضارية في مجال الحكم والسياسة والتدابير الإدارية والحصول على الصبغة الشرعية الإسلامية للحكم في مناطقهم، وكذا اصطحاب العلماء والمبدعين إلى بلدانهم للاستفادة منهم في بناء دولهم وممالكهم التي قامت وسارت على النهج والنمط الحضاري الإسلامي... ليتحقق بذلك الهدف الحضاري من الحج المتمثل في المنافع و التكامل والحوار الحضاري الإسلامي بين شعوب العالم الإسلامي على اختلاف أجناسه وألوانه وبيئاته وثقافاته فكانت مواسم الحج التاريخية مصداقًا لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ،ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [سورة الحج: الآيات:٢٧- ٢٩]... صدق الله العظيم.

## الهوامش:

(١) حول صيغة الاسم ودلالاته وأصله، انظر: ميغا، هارون المهدي. **إمبراطورية سنغاي: دراسة تحليلية في الترتيب التاريخي للإمبراطوريات الإسلامية في غرب إفريقيا**. (بحث منشور في مجلة الدراسات الأفريقية الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة أفريقيا العالمية – الخرطوم؛ لا توجد معلومات متوفرة عن رقم العدد وتاريخه) ص ٢ وما بعدها؛ الدالي، الهادي المبروك. **التاريخ السياسي والاقتصادي لأفريقيا فيما وراء الصحراء من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر**. ص ٨٩ وما بعدها (الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ط١. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

(٢) غرب السودان أو السودان الغربي هو الجزء الغربي مما عرف في المصادر الجغرافية والتاريخية الإسلامية ببلاد السودان أي البلاد التي تقطنها الشعوب ذات البشرة السوداء والتي تمتد من ساحل بحر القلزم ( الأحمر) شرقا إلى ساحل المحيط الأطلسي غربا يقول القلقشندي" وهي بلاد متسعة الأرجاء رحبة الجوانب ومن حدها من الغرب البحر المحيط الغربي ومن الجنوب الخراب مما يلي خط الاستواء، ومن الشرق بحر القلزم مما يقابل بلاد اليمن والأمكنة المجهولة الحال شرقي بلاد الزنج في جنوب البحر الهندي ، ومن الشمال البراري الممتدة فيما بين الديار المصرية وارض برقة وبلاد البربر من جنوبي المغرب إلى المحيط" انظر: القلقشندي، أبو العباس أحمد. **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. (دار الكتب المصرية، القاهرة. ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٢م) ج٥ ص ٢٧٣... وغرب السودان هو المنطقة المدارية التي تقع بين جنوب الصحراء وشمال الغابات الاستوائية تمتد شرقا إلى حدود مرتفعات الحبشة، وغربا إلى المحيط الأطلسي، أو قد تكون المنطقة الممتدة من تشاد وتشمل دول النيجر ومالي وغينيا وبعض أقاليم الكامرون ونيجيريا وغيرها من دول غرب إفريقيا الحالية؛ يقول ابن خلدون: "كان ملك السودان بصحراء المغرب في الإقليم الأول والثاني منقسمًا بين أمم من السودان. أولهم مما يلي البحر المحيط أمة صوصو، وكانوا مستولين على غانة ودخلوا في الإسلام أيام الفتح ثم يلي أمة صوصو أمة مالي من شرقهم وكرس ملكهم بمدينة بني ثم من بعدهم شرقًا عنهم أمة كوكو. ثم التكرور بعدهم، وفيما بينهم وبين النوبة أمة كانم وغيرها."، انظر. ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون**.ضبط . خليل شحادة. مراجعة. سهيل زكار. ( دار الفكر. بيروت. ١٤٣١هـ/ ٢٠٠١م). ج٥ ص ٤٩٥ ؛ ويعرف غرب السودان - وعلى وجه الخصوص المناطق التي كانت واقعة تحت نفوذ إمبراطورية غانا ، ثم مالي ، ثم صنغاي- في المصادر الإسلامية أيضا بأرض أو بلاد التكرور نسبة إلى أرض تعرف بالتكرور ومدينتها التكرور أحد أقاليم مناطق أرض السودان الغربي الواقعة في أعالي نهر النيجر بالقرب من ضفافه، حيث دخلت في ظل حكم دولة غانة ثم مالي ثم صنغاي . انظر. القلقشندي. **صبح الأعشى**. ج٥ص ٢٦٨، ٢٨٢، ٢٩٢؛ ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد بن يحي. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**..( تحقيق. كامل سليمان الجبوري. (دار الكتب العلمية . بيروت. ط١. ٢٠١٠م) ج ٤ ص ٤٩.

(٣) انظر. ميغا. إمبراطورية **سنغاي**. ص ٢ وما بعدها ؛ الدالي. **التاريخ السياسي والاقتصادي لأفريقيا...** ص٨٩ وما بعدها.

(٤) ميغا. **إمبراطورية سنغاي**... . ص ١٠.

(٥) المصدر السابق. ص ١١.

(٦) المصدر السابق. ص ١٢ وما بعدها

(٧) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله. **تاريخ السودان** (طبعة باريس. ١٩٨١م) . ص٤.

(٨) يذكر السعدي أن الملك الذي أسلم هو : زا كُسي وذلك في سنة ٤٠٠ للهجرة.. **تاريخ السودان**. ص ٤.

(٩) عبد الحليم ، رجب محمد. **تاريخ المسلمين في أفريقيا جنوب الصحراء** (سلسلة موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي. شركة سفير. القاهرة. ١٩٩٦م) . ص٣٧.

(١٠) ميغا. **إمبراطورية سنغاي**..ص ١٧.

(١١) يقال أن أصل هذا اللقب من اليمن التي اشتهر ملوكها بذو ... يستند في ذلك المرخون إلى أن الملوك الأوائل لصنغاي من أصل يمني، انظر. السعدي. تاريخ السودان.ص٤. وللبعض تحقيق وملاحظات جديدة حول ذلك . انظر ميغا، هارون المهدي. **تحــريف دلالات الألــقاب والــوقوع في أخطــاء تاريخـــية بغــرب أفــريقيا" دلالات ألقاب الملوك في إمبراطورية سنغاي نموذجا** " ( بحث منشور في مجلة الدراسات الأفريقية الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة أفريقيا العالمية – الخرطوم. لا توجد معلومات متوفرة عن رقم العدد وتاريخه) ص ٥٤ وما بعدها.

(١٢) انظر: ميغا. **تحــريف دلالات الألــقاب....** ص ٤٤ وما بعدها؛ هناك خلل في ترتيب الأسر الحاكمة، انظر. الدالي. **التاريخ السياسي...** ص ٩٤؛ ميغا. **إمبراطورية سنغاي**. ص١١ وما بعدها.

(١٣) ميغا. **إمبراطورية سنغاي**. ص١١، ١٨ وما بعدها.

(١٤) ميغا . مصدر سابق. ص ٢١- ٢٢.

(١٥) الدالي. **التاريخ السياسي...** ص ٩٥.

(١٦) انظر. السعدي . **تاريخ السودان** . ص ٧ . ومنسا موسى هو أشهر وأقوى سلاطين وملوك مملكة مالي الإسلامية على الإطلاق حكم خلال المدة من ( ٧٠٧- ٧٣٧هــ/١٣٠٦- ١٣٣٧م) حيث بلغت في عهده مملكة مالي أوج قوتها ومجدها السياسي والحضاري، وكانت رحلته للحج سنة ٧٢٤هــ من أشهر رحلات الحج لملوك أفريقيا المسلمة ، حيث أطنبت المصادر في وصفها ووصف موكبها الذي رافق السلطان والذي يزيد عن عشرين ألف نسمة- وقيل ستين ألف- من علماء وعبيد ووزراء وجند وجواري، وما حمل هذا الموكب من متاع وما أُنفق فيها من عشرات الآلاف من مثاقيل الذهب والهدايا وما تركته هذه الرحلة من آثار اقتصادية وعلمية وعمرانية وسياسية ، انظر.ابن خلدون. **تاريخ ابن خلدون**. ج٥ ص ٤٤٦؛ السعدي. **تاريخ السودان**. ص٧؛ القلقشندي. **صبح الأعشى**. ج٥ ص ٢٩٣؛ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك**. وما بعدها (تحقيق جمال الدين الشيال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١. ١٤٢٠هــ/ ٢٠٠٠م) ص ١٤٠؛ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي . **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. ( دار إحياء التراث العربي . بيروت. د. ت) ج ٤ ص ٣٨٣- ٣٨٤ ؛ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية** . ت. عبد الله عبد المحسن التركي.بالتعاون مع مركز البحوث للدراسات العربية والإسلامية (دار الهجرة (هجر للطباعة والنشر. القاهرة. ط١. ١٤١٩هــ ١٩٩٨م) ج١٨ ص ٢٤٠ – ٢٤١. ؛ ابن فضل الله العمري.**مسالك الأبصار** ج ٤ ص ٥٥-٥٩.

(١٧) يشير البعض إلى أن هذا اللقب هو( سُنِّي) أي المقتفي لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حول خصائص هذا اللقب انظر: ميغا. **تحريف دلالات الألقاب....** ص ٥٤ وما بعدها؛ الدالي. **التاريخ السياسي والاقتصادي...** ص ٩٤ هامش ١. السعدي. . **تاريخ السودان**. ص٣.

(١٨) السعدي. **تاريخ السودان** . ص ٦.

(١٩) السعدي . مصدر سابق. ص ٦.

(٢٠) هنالك اضطراب كبير في التواريخ والأحداث . انظر. الدالي . **التاريخ السياسي...** ٩٥ وما بعدها.

(٢١) السعدي. **تاريخ السودان**... ص ٣.

(٢٢) الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ٩٩.

(٢٣) السعدي. **تاريخ السودان..** . ص ٧١- ٧٢ ؛ الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ٩٨- ١٠٥.

(٢٤) الدالي. **التاريخ السياسي...** ص١٠٥ وما بعدها.

(٢٥) السعدي. **تاريخ السودان...** ص ٧١.

(٢٦) الصادقي، حسن (**أضواء على ممالك غرب إفريقيا وعلاقاتها ببلاد المغرب**) ضمن البحوث التي قدمت لمؤتمر الإسلام في إفريقيا الذي عقد بمناسبة ذكرى مرور ١٤ قرن من الهجرة نظمه مركز البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة أفريقيا العالمية بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. في الخرطوم في الفترة من ٢٦-٢٧ نوفمبر ٢٠٠٦ م) .ص ٤-٥ .

(٢٧) حول المراحل الزمنية التي مرت بها هذه الدولة . انظر: الدالي. **التاريخ السياسي والاقتصادي لأفريقيا...** ص ٩٥ وما بعدها.

(٢٨) السعدي. **تاريخ السودان**.ص ٧١.

(٢٩) كعت، محمد محمود. **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار**. (نسخة غير منسقة بصيغة وورد منشورة على عدد من مواقع الكتب على شبكة النت) ص ٢.

(٣٠) الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١١١.

(٣١) الدالي . مرجع سابق. ص ١٠٩.

(٣٢) اختلف في معناه وبدايات استخدامه، ومناسبة استخدامه. أيضا : فقيل ( القاهر) وقيل (الملك) وقيل (أشكيا) أي ليس هو الملك، أولا ينبغي أن يكون هو الملك؛ كما أطلقن عليه بنات الملك سني علي بر بعد أن تغلب ملك أبيهن إثر اغتيال – أو موت –والدهن وانتصاره على أخيهن، فقيل بأنه لما سمع بمقولتهن تلك أعجب بها وأمر ألا يلقب إلا بذلك القول غيضا لهن، وقيل أن هذا اللقب ليس ابتداءا من عهد آسكيا محمد وإنما له جذور ومرجعية تاريخية ولغوية وكان شائعا ومتداولا من قبل تاريخ الصنغاي. انظر. السعدي. **تاريخ السودان**.ص ٧٢ ؛ ميغا. **تحريف دلالات الألقاب**. ص ٦٠- ٦٦؛ عبد الحليم. **تاريخ المسلمين في أفريقيا**. ص ٣٨.

(٣٣) السعدي . **تاريخ السودان**... ص ٨٨.

(٣٤) كعت. **تاريخ الفتاش**... ص ٥٠.

(٣٥) ميغا، هارون المهدي. **إمبراطورية سنغاي: دراسة تحليلية في الترتيب التاريخي للإمبراطوريات الإسلامية في غرب إفريقيا** ( بحث منشور على شبكة الانترنت مجهول المصدر، نقلا عن ، طرخان، إبراهيم. علي. **إمبراطورية سنغاي الإسلامية**) ص٢٤.

(٣٦) عبد الحليم. **تاريخ المسلمين في أفريقيا جنوب الصحراء**. ص ٣٩.

(٣٧) كعت. **تاريخ الفتاش...** ص ٣٧.

(٣٨) السعدي. **تاريخ السودان**.ص ٧٢.

(٣٩) كعت . **تاريخ الفتاش**..ص٣، ١٦ ،١٨، ٤٦،٧٣ وما بعدها ؛ السعدي. **تاريخ السودان**.ص ٧١، ٧٢.

(٤٠) كعت . **تاريخ الفتاش**. ص ٥٠؛ السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٨٠.

(٤١) كعت . **تاريخ الفتاش**... ص ٥٤؛ السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٩٤.

(٤٢) أو، قاو، أو " جاو" هي أكبر المدن في شمال مالي تقع على ضفاف نهر النيجر، وتبعد ٣٢٠ كم جنوب شرق تمبوكتو.

(٤٣) يقول الدكتور أحمد علي إسماعيل في ورقة له منشورة على النت بعنوان، "طرق الحج دراسة جغرافية " ص ٦- ٧، وكانت رحلة الحج تستغرق عدة أعوام، تكون في أدناها ثلاثة أعوام بالنسبة لعدد قليل أما العدد الأكبر فكانت رحلته تمتد أحيانًا إلى ربع قرن أو أكثر، وكان المتوسط العام هو ثمانية أعوام، وكانت رحلة الذهاب إلى مكة تتطلب في العادة خسمة أعوام يجمع خلالها الفرد تكاليف رحلته أثناء بقائه في سودان وادي النيل، ثم يمضي أعوامًا ثلاثة إضافية في رحلة عودته إلى بلاده بعد أن يكون قد أدى الفريضة، وكان بعضهم يستقر في السودان ولا يعود إلى غرب إفريقيا، وإذا كان هذا قد حدث في الماضي بنسب قليلة، فإن معدل البقاء في السودان مع بداية القرن العشرين قد أصبح أكثر تكرارًا، ويوجد الآن من أبناء المهاجرين الأوائل جيل ثالث أو رابع وأحيانًا خامس.

(٤٤) ابن خلدون. **التاريخ**. ج ص٥ ٤٤٦.

(٤٥) أطنبت المصادر في وصف رحلة السلطان موسى من حيث موكبها وأخبارها وآثارها، ومما نقله الدكتور أحمد إسماعيل في ورقته السابقة ص ٩ عن تلك المصادر. ما يلي: " ...وقد ذكرت عديد من المصادر رحلة السلطان، "منسا موسى"، وقد خرج من عاصمته مالي على نهر النيجر في عام ٧٢٤ هـ (١٣٢٤م)، وربما يكون قد وصل شمالاً إلى خليج سرت في ليبيا قبل أن يتوجه إلى القاهرة، وكان في موكب ضخم يضم ٦٠٠٠٠ من الجنود ومعه ٥٠٠ من الرقيق الذين يحملون عصيًا مذهبة، ومعه ١٤٠٠٠جارية لخدمته، أما أهم حمولته فكانت مائة من الإبل التي تحمل كل منها ثلاثة قناطير من الذهب بما يجعله في ذلك الوقت أغنى ملوك العالم، وقد استقبله السلطان الناصر محمد بن قلاوون في القاهرة، وقدم السلطان منسا موسى هدية إلى خزانة سلطان مصر قدرها بعضهم بخمسة آلاف مثقال من الذهب، وقدرها ابن خلدون بنحو خمسين ألف دينار، ولم يترك أميرًا ولا رب وظيفة سلطانية إلا بعث إليه بالذهب. وقد أدى إغراق أسواق مصر بالذهب الذي حمله معه وقدمه كهدايا أو أنفقه في القاهرة إلى انخفاض سعر الذهب في مصر وقد أنفق سلطان مالي كثيرًا في الحرمين الشريفين سواء على الحجيج أو أهل الحرمين كذلك، كذلك على القبائل التي كان يمر بها موكبه، حتى أنه احتاج في رحلة العودة إلى الاقتراض من تجار مصر الذين حققوا مكاسب كبيرة من ذلك، حيث أنه كان يعطي الواحد منهم في كل ثلاثمائة دينار سبعمائة دينا ربحًا .على أن من الأمور السياسية الهامة التي ترتبط برحلة "منسا موسى" أنه لم يكن يتحدث مع سلطان مصر إلا عن طريق ترجمان، مع إجادته للعربية، وأنه حين طلب إليه أن يقبل الأرض بين يدي سلطان مصر حين يلتقي به رفض ذلك، وقال إنه جاء للحج لا لغيره وقال : "أنا أسجد لله الذي خلقني وفطرني، ثم سجد" وكان ذلك يعني اعتزازه بنفسه من ناحية وفهمه لصحيح الدين من ناحية ثانية" . وللمزيد حول ترجمة منسا موسى ورحلة حجه أنظر المصادر المشار إليها أعلاه في هامش (١٦).

(٤٦) كعت. **تاريخ الفتاش...** ص ٤١.

(٤٧) السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٧٢.

(٤٨) السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٧٣؛ الدالي . **التاريخ السياسي والاقتصادي**... ص ١٢٥.

(٤٩) كعت. **تاريخ الفتاش**. ص ٦ ، ٤١. .

(٥٠) الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١٢٦.

(٥١) السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٧٢ وما بعدها ؛ كعت. **تاريخ الفتاش**... ص ٤٢ وما بعدها

(٥٢) كعت . **تاريخ الفتاش**... ص ٧.

(٥٣) **تاريخ الفتاش**... ص ٤٤.

(٥٤) السعدي. **تاريخ السودان** . ص ٧٣.

(٥٥) السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٧.

(٥٦) **تاريخ الفتاش**... ص ٤٤.

(٥٧) كعت. **تاريخ الفتاش**... ص ٤.

(٥٨) كعت .**تاريخ الفتاش...** ص ٤.

(٥٩) كعت .**تاريخ الفتاش...** ص ٤.

(٦٠) كعت . **تاريخ الفتاش**... ص ٨.

(٦١) هو الإمام الحافظ: جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر السيوطي، أبو الفضل، المولود في القاهرة المصرية ليلة الأحد مستهل شهر رجب سنة ٨٤٩هـ والمتوفى فيها أيضا في سَحَر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة ٩١١هـ صاحب المؤلفات والمصنفات الكثيرة والمشهورة في شتى العلوم والمعارف الشرعية واللغوية والأدبية وحول ترجمته ينظر: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** . (دار الجيل بيروت. د . ت) ج٤ ص ٦٥ – ٧٠ ؛ الغزي، نجم الدين. **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**. ط٢. تحقيق . جبرائيل سليمان جبور. (دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٧٩م).ج١ص ٢٣١؛ ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي . **بدائع الزهور في وقائع الدهور** . (دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٣م). ج٤ ص٨٣ ؛ العيدروس، عبد القادر بن شيخ عبد الله . **النور السافر عن إخبار القرن العاشر**. تحقيق . أحمد حالو وآخرون. ( دار صادر. بيروت. ط١. (٢٠٠م). ص ٩٠ ؛ ابن العماد الحنبلي ، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. تحقيق. محمود الأرناؤوط . (دار ابن كثير . بيروت. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ) ج١٠ ص ٧٤- ٧٨ ؛ الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**. (دار المعرفة. بيروت. د. ت) ص ٣٢٨- ٣٣٥؛ النبهاني ، يوسف بن إسماعيل. **جامع كرامات الأولياء**..(المكتبة الشعبية . بيروت. ط٤. ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م). ج٢ ص ١٥٦- ١٥٨.

(٦٢) كعت . **تاريخ الفتاش**.. . ص ٤- ٥.

(٦٣) السعدي. **تاريخ السودان**. ص ٧٣.

(٦٤) الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١١٢، ١٥٤، ١٦٠.

(٦٥) **تاريخ الفتاش**. ص ٥٤- ٥٥. ويبدو أن ثمة لبس ربما مصدره النساخ في كلمة "السلطان الأعظم العثماني" فهو مصطلح متأخر عن المرحلة التي يعرض لها المؤلف.

(٦٦) مازالت أسرة من نسل هذا الشخص موجودة اليوم في مدينة تمبكتو ، انظر. الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١٣٢.

(٦٧) انظر. زبادية، عبد القادر. **دراسة عن أفريقيا جنوب الصحراء في مآثر ومؤلفات العرب والمسلمين**.. ( نشر ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. د. ت) ص ١٣٠- ١٣٥؛ وحول ترجمة المغيلي وعلاقته بالسلطان أسكيا الحاج محمد . انظر. التنبكتي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. ص ٥٧٦- ٥٧٩ (منشورات كلية الدعوة . ط١.طرابلس. ليبيا. ١٩٨٩م ).

(٦٨) حول ترجمته ظروف مقدمه انظر. كعت . **تاريخ الفتاش**... ص ٤،٨ وما بعدها.

(٦٩) الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١٣٣.

(٧٠) كعت . **تاريخ الفتاش**... ص ٤.

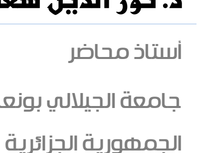
(٧١) عبد الحليم. المسلمون في أفريقيا **جنوب الصحراء**. ص ٤٠ -٤١، الدالي. **التاريخ السياسي**... ص ١٣٢ وما بعدها.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# عائلة كوليبالي ودورها في مملكة البمبارا خلال الفترة ١٦٠٠ ـ ١٨٠٠م

د. نـور الدين شعبـانـي
أستاذ محاضر
جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة
الجمهورية الجزائرية



## مُلَخّصْ

يعتبر شعب الباماًنا أو البمبارا من أهم شعوب منطقة النيجر الاعلى، ورغم كونهم شعب عاش وسط بيئة مليئة بالمخاطر والعزلة وشيء من التوحش الذي التصق بهذا الشعب، إلا أنهم استطاعوا تكوين مملكتين عظيمتين أثبتوا من خلاهما صفات التحضر الكامنة في هذا الشعب وقدرتهم الفائقة على التنظيم والإدارة، وادحضوا كل ادعاءات الكتابات الغربية عنهم بأنهم شعب متوحش لا يصلح إلا للاستعباد. ولقد كان الفضل في كل ذلك لعائلة بمبارية تدعى كوليبالي التي أنشأت أولى ممالكها في منطقة النيجر الأعلى وخاصةً في مدينة سيكو، عن طريق الزعيم القائد بيتون ماماري خلال القرن السابع عشر للميلاد، الذي استطاع في وقت مبكر تزعم البمبارا جميع أقرانه في جمعية الأنداد التي جعلها نواة دولته في (سيغو) التي حولها من مجرد مملكة صغيرة أشبه ما تكون بالقرية أو القبيلة ذات نظام قبلي عشائري بسيط جدًا إلى إمبراطورية واسعة ومنظمة بفضل المجهودات التي بذلها. كما عرفت هذه العائلة تشكيل مملكة أخرى في الكارتا بعد النزاع الذي حدث بين أفراد العائلة وانقسامها إلى قسمين؛ فشكل الفرع الثاني للأسرة خلال أواخر القرن السابع عش مملكة من طرف الزعم سونسا كوليبالي الذي وسع دولته نحو الغرب فأخضع الماندينغ، والفلاتة، والسوننكي، والبلاد التي كانت تابعة لإمبراطورية مالي.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٠٧ نوفمبر ٢٠١٣
تاريخ قبـول النشـر: ١٥ فبراير ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

الباماًنا, السودان الغربي, الكارتا, بيتون ماماري, سونسا كوليبالي

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

نور الدين شعباني, "عائلة كوليبالي ودورها في مملكة البمبارا خلال الفترة ١٦٠٠ - ١٨٠٠م".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص١٨ – ٢٥.

## مُقَدِّمَةُ

إن ندرة المصادر التاريخية المكتوبة جعلت الدراسات الخاصة بتاريخ إفريقيا جنوب الصحراء على قلتها وبخاصة العربية منها تقتصر على الجوانب الاقتصادية وبدرجة أقل الجانب الثقافي، بينما لم يحظ الجانب السياسي إلا بالنزر القليل من الاهتمام، وما كتب في هذا الموضوع اقتصر على تاريخ الإمبراطوريات الكبرى مثل إمبراطورية غانة ومالي وسنغاي، وبعض الممالك النوبية والحبشية المشهورة في السودان الشرقي. لكن هناك جانب مهم من تاريخ هذه المنطقة لم يتعرض للاهتمام من طرف الباحثين ألا وهو تاريخ العائلات السودانية التي لعبت دورًا كبيرًا في ظهور بعض الممالك الإفريقية العريقة، بل لعبت دورًا كبيرًا في رسم معالم الكثير من الدول الوطنية الإفريقية الحديثة، وهوما جعلني أخصص هذا البحث لدراسة إحدى العائلات المندية الشهيرة وهي عائلة كوليبالي المالية التي كان لفرعيها سواء بالنسبة للمتمركز في سيغو أو ذلك الذي استقر في كارتا دور كبير في تأسيس مملكة البمبارا خلال القرن السابع عشر الميلادي.

## أولاً: مَنْ هم البامبارا؟

يُعَدّ البامبار من شعوب ماندينغ[1] الشمال المعروفين بماندي تان (Mandi-tan).[2] وكلمة "بمبارا" هي تحريف

لكلمة "بامانا" وهي التسمية الأصلية لهذا الشعب، والتي تعني الصخرة ذات النتوءات الحادة، ويُعَدّ الأوربيون هم من أطلقوا على هذا الشعب اسم بمبارا[٣]، وهو الاسم نفسه الذي نجده عند عبد الرحمان السعدي في تاريخ السودان، حيث كان المسلمون يطلقونه على السودان غير المسلمين. وعندما كتب المؤرخ الفرنسي بازين (Bazin)موسوعته سنة ١٩٠٦م حول البمبارا فإنه أعطى معنا للبمبارا على أساس انه مشق من كلمة (رجال التماسيح) وهوبذلك يؤكد بأن للاسم مصدر طوطمي[٤]. كما ذكر الجغرافي الفرنسي اليسي روكولوس (reculus Elisée)[٥] بأن كلمة بمبارا تعني رجال الصخر الكبير، حيث يقولون بأن موطنهم الأصلي هوالجبال الجنوبية الكبرى، وأنهم لم يسكنو ضفاف نهر بوخوي إلا عندما اضطرتهم إلى ذلك الحروب.[٦]

أما الموطن الأصلي للبمبارا فهو منطقة نهر النيجر عند خطوط طول ٨ و١٠ درجات غرب خط غرينتش، أي يمتد من الضفة اليمنى للنيجر الأعلى وبالضبط من مرتفعات سيغيري (Siguiri) إلى غاية الضفة اليسرى من أعالي منطقة باغبي (Bagbé)[٧] التي تبدأ منها أراضي شعب السينوفو (وهم فرع من المندينغ)، وبهذا فإن موطنهم يضم أيضا نهر باولي (Baoulé) وإقليم واسولو(Ouassoulo) من الجنوب[٨]. وهناك روايات شفوية تذهب إلى أن الموطن الأصلي للبمبارا هو منطقة تورواللتي تعد من الإمارات الشرقية لإقليم وايولو التابع لكوت ديفوار الحالية، وبالتالي فيبدو أن الموطن الأصلي للبمبارا هو أقصى الجنوب الشرقي الذي يعد المهد الأول لكل العائلات المندية، وقد تمتد مجالاتهم إلى غاية المجرى الأسفل لنهر السنغال، وبذلك فإن أراضيهم تشكل مثلثا قاعدته إلى الشمال وزاويته إلى الجنوب[٩]. ويعد البمبارا سودانا حقيقيون ذوي بشرة شديدة السواد وشعر متصوف، وذوي أجسام قوية[١٠]، بينما يتميز البعض الآخر منهم وهم من البمبارا المولدين ببشرة أقل سمرة، وشعر أقل تصوفا عن غيرهم من الزنوج، وتكسوذقون البمبارا عموما لحية كثيفة، ولهم قامة متوسطة لكنهم أقوياء جدا، وتبقى قبيلة كورباريس (Kourbaris)[١١] تمثل النموذج البمباري الحقيقي الذي لم يختلط بأقوام أخرى[١٢].

ومن صفات البمبارا التي اشتهروا بها قلة تحضرهم وميلهم إلى التوحش، وهذا بسبب انعزالهم وعدم تعاملهم مع الأجانب، بالإضافة إلى قوة بأسهم وشدتهم التي جعلت منهم أقواما محاربين فيما بينهم على الدوام كما يتعاطون النهب والفتك والسرقة، ويتحارب البمبارا بالنبال التي يتقنها رجالهم ونساؤهم على حد سواء[١٣]. ويتكلم البمبارا لغة قريبة من لهجات كل من الديولا والخاسونكي والمالنكي، التي تنتمي إلى اللغة المندية، لكنها تختلف كثيرا عن لغات الصوصووالسوننكي وبدرجة أكثر لغة الفلاتة[١٤].

أما بخصوص أصل هذا الشعب، فإن الروايات الشفوية المحلية التي ترويها عشيرة كوليبالي البمبارية تذهب إلى أن جدهم الأكبر الذي يدعى تينيغي نكالالين تيينغي ( Tyennégé Nkalanin Tyénnégé) هوأول من قام بإصلاح الغابة في منطقة سانانكوروبا (Sanankoroba)[١٥] وأسس قرية صغيرة سكنها هووعائلته الصغيرة ثم سرعان ما بدأت هذه القرية تكبر شيئا فشيئا وكبر معها أبناءه وأحفاده.[١٦] كما روى لنا موريس دولافوس رواية شفوية مفادها أنه في وقت مبكر من التاريخ قاد أخوان من البمبارا واحد اسمه (نيانغولو) والآخر اسمه (برامانغولو) جماعة كبيرة من المهاجرين البمبارا الفارين من متابعة عدوكان يلاحقهم[١٧]، ولما وصلوا إلى الضفة اليمني لنهر باولي[١٨] فشلوا في عبور النهر بسبب عدم وجود قوارب، ومن هذه الواقعة اتخذ أحفادهم اسم كوليبالي والتي تعني بلغتهم (بدون قوارب)، وهنا ظهر حوت كبير وحملهم على ظهره وأخذهم إلى الضفة الأخرى إلى نهر باولي. فاستقر الإخوان في المنطقة المتواجدة بين نهري باولي والنيجر وخلفوا أبناء مكونين ما يعرف بعشيرة كوليبالي البامانية.[١٩]

## ثانيًا: ظهور عائلة كوليبالي وتأسيسها لإمبراطورية البامانا

من خلال الروايات الشفوية وبغض النظر عن الجانب الأسطوري الذي يطغى عليها إلا أننا يمكن أن نستنتج بأن عائلة كوليبالي تعد أول عشيرة بامانية وصلت إلى منطقة النيجر الأعلى، وهوما سمح لها بتزعم هذا الشعب وقيادته وإقامة أول نموذج للدولة البامانية. وتحاول الروايات الشفوية الخاصة بمنطقة سيغو(Ségou) [٢٠] ربط عائلة كوليبالي بعائلة كيتا المشهورة المؤسسة لإمبراطورية مالي الإسلامية، حيث تذهب إلى أن الجد الأكبر لعائلة كوليبالي ومؤسسها يدعى ماسا كولو(Massa koulou) وهو شقيق ماسا كيتا جد آل كيتا[٢١]. لكننا نرى بأن هذا الادعاء باطل، حيث يبدو أن الاسم الذي ينتهي به مؤسس عائلة كوليبالي هوكولو أونغولو(N'golo) يكون قد أضيف له ماسا لكي يصبح شبيها بأسماء عائلة كيتا الذين كانوا يضيفون لأسمائهم كلمة ماسا أو منسا والتي تعني الملك. ونشير إلى أن محاولة ربط النسب بعائلات كيتا لم يقتصر على آل كوليبالي فقط بل نجده عند عدد كبير من العائلات والبيوتات في غرب إفريقيا وهذا نظرا لشهرة عائلة كيتا ومكانتها في السودان الغربي، كما أن أغلب الروايات الشفوية تقول بأن أصل البامانا هومن منطقة كونغ في الجنوب (في جمهورية كوت ديفوار الحالية) وأنهم هاجروا باتجاه نهر النيجر بعدما هربوا من هجمات الواسولووالديولا،[٢٢] بينما نعرف بأن مضارب عائلة كيتا هي في منطقة كنغابا في الشمال.

ومهما يكن فإن الروايات الشفوية تذكر بأن مهد الكوليبالي القادمين من مندن (مالي) هو منطقة بندو غونيامانا (Bendougou-niamana) ومنها كان تفرقهم وانتشارهم،

حيث ذهب فريق منهم ليستقر في سوغولون شوالا(Sogolon-choila) قرب مدينة نيونو الحالية، واتجه فرع آخر الى سيغوو خاصةً في قرى توكورو، ديابان وماسالا.[٢٣] ولقد بدأ البمبارا يبرزون على الساحة السياسية مع الغزو المغربي لملكة سنغاي في أواخر القرن (العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) من خلال مشاركة بعض البمبارا الوثنيين من مملكة مالي المنهارة مع جيوش احمد المنصور الذهبي[٢٤]، ومن أشهر هؤلاء المحاربين البمبارا نذكر القائد ساما- كا(sama-ka) (١٥٦١-١٦٠٧) الذي شارك في الجيش المغربي وتعلم خططهم العسكرية وخبرتهم الحربية لكنه لم يبلغ مستوى رجل دولة.[٢٥]

في حوالي سنة ١٦٠٠م استقر أحد أحفاد برامنغولو الذي يدعى كالاديان كولوبالي (Kladian kolobali)[٢٦] في الضفة اليسرى لنهر النيجر في منطقة ماركادوغوبا (Markadougouba) ليس بعيدا عن مدينة سيغو(Ségou)، ولقد حاول أن يؤسس قاعدة لملكة بامانية مستقلة ، لكنه توفي دون أن يحقق هذا الحلم[٢٧] ، بعد ذلك غادر ابنه دان فاساري (Dan fassari) ماركادوغوبا بينما بقي ابنه الآخر وهونوتيمي (Notémé) حيث خلف أباه على رأس عرش كوليبالي، وبعد مغادرته ماركدوغوبا توجه دان فاسيري في سنة ١٦٢٠م على رأس جيش إلى قرية تقع قبالة ماركادوغوبا وهي قرية كان قد أسسها أحد المسلمين السوننكي والذي كان يدعى سيكو والتي تعني شيخو أو الشيخ، لذلك سميت هذه القرية سيكو(سيغو) نسبة إلى مؤسسها.[٢٨] وهي قرية قرب النهر كان يسكنها الصيادون من البوزووالسومونوقبل أن يلجأ إليها السوننكي الفارين من واغادو.[٢٩]

وكان لدان فاسيري ابن خلفه على العرش من بعده يدعى سوما (souma) حيث نجح هذا الأخير حوالي سنة ١٦٤٥م في توسيع سلطته على كل القرى التي يسكنها الباماNا المتواجدون في مثلث(سيكو- بارويلي - كارو(segou-barouéli-garo) ثم تزوج من أميرة من نياميNا(قرب نهر باني) تدعى سونوساكو(sounou Sacko) انجبت له ولدين هما ماماري فوتيغي (Mamari fotigué) المدعوبيتون (Biton) والآخر يدعى سينيبل (Senible)، وكانت له أيضا بنت جميلة جدًا تسمى سانامبا (Sanamba) التي تزوجت من زعيم قبيلة دينا وهووارا ديار (Wara diara) الذي كان قويا في ذلك الوقت[٣٠]، ولما توفي سوما كوليبالي سنة ١٦٧٠م خلفه ابنه بيتون كوليبالي الذي قام ببناء حصن بسيغو جاعلاً منه مقر إمبراطورية الباماNا، وبذلك اعتبر بيتون المؤسس الحقيقي لإمبراطورية سيكو[٣١].

## ثالثا: بيتون كوليبالي ودوره في بناء إمبراطوري

لقد اكتسب بيتون كوليبالي شهرة واسعة في أوساط البامبارا خصوصًا وفي السودان الغربي عموما إلى درجة جعلت الرواة الشفويون[٣٢] يضفون على شخصيته الكثير من الجوانب الأسطورية في محاولة منها لتصويره بالإنسان غير العادي. حيث يروى عن مولده بأن أمه بعدما تزوجها سوما كوليبالي بقيت عقيمة لمدة عشرين سنة قبل أن تنجب ولدها البكر فوتيغي الذي أصبح يلقب فيما بعد معماري بيتون ( Mamari Biton)، ولقد اشتق هذا الاسم من صرخة الفرحة التي أطلقتها أمه لحظة ولادته إذ صرخت قائلة: بيت وينوبيل ( Bit oino belé) ومعناها (رغم قلة السنين التي بقيت لي) وهي إشارة إلى ولادته في سن متأخرة من عمرها.[٣٣] أما تلقيبه بمعماري والذي يعني (المُعتَمر) فهو بسبب تأديته للعُمرة إلى البقاع المقدسة، لكننا نجد الروايات الشفوية الوثنية تنفي أدائه للعمرة وتقول بأن هذا الاسم أعطي لأمه التي أدت هذه الشعيرة الإسلامية وزارت مكة برفقة إمام قرية ماركادوغوبا أما هو فلم يكن مسلما.[٣٤] كما رويت أساطير حول طريقة توليه زعامة عشيرة آل تراوري حيث تقول هذه الروايات بأنه عندما كان يذهب إلى القرى المجاورة لسيغو من أجل التنافس مع أقرانه الصيادين كانت القرعة توقعه دائما رئيسا عليهم رغم أنه كان غريبا عنهم وهوما مهَّد له الطريق لأن يصبح ملكا عليهم عندما يكبر، وتزعم الروايات الشفوية بأن هذا كله كان يحدث بمساعدة جني يسمى فارو.[٣٥]

وعمومًا فإن الروايات الشفوية تضيف بأن بيتون ماماري كوليبالي كان قبل توليه الحكم صيادا ماهرا كثيرا ما كان يجتاز ضفاف نهري باني والنيجر بحثا عن الصيد، وعندما وصل إلى سيكورو وأقام بها بضعة أيام جلب إليه انتباه سكانها بفضل حسن سلوكه وفطنته، ولما كانت أخته متزوجة من زعيم هذه الإمارة فقد ساعدت أخاها بيتون ماماري على اكتشاف سر وسبب قوة هذا الزعيم والمتمثل في تناوله كل ليلة لوجبة مكونة من رأس الماعز الذي يعد الأكلة المفضلة للأسد. لذلك قرر بيتون تناول نفس الوجبة يوميا وهوما أكسبه قوة الأسد وحماه من الجن المنتشرين في الغابة حسب مزاعم الروايات الشفوية.[٣٦] وبعيدًا عن الجانب الأسطوري لهذه الروايات فإنها بينت لنا البدايات الأولى لبيتون ماماري وتزعمه المبكر لأنداده من البمبارا، كما أن هذه الروايات تذهب إلى أن مملكة سيغو كانت قبل أن يتولى شؤونها بيتون مجرد مملكة صغيرة أشبه ما تكون بالقرية أو القبيلة ذات نظام قبلي عشائري بسيط جدا، لكن منذ أن اعتلى عرشها هذا الزعيم الشاب حتى بدأت تشق طريقها في التنظيم والتطور حتى أصبحت إمبراطورية واسعة ومنظمة بفضل المجهودات التي بذلها، وكان أول عمل قام به بيتون هو تخليصها من سيطرة مملكة مالي ذلك ان مملكة البمبارا كانت تابعة كما هو معروف لإمبراطورية مالي، وعندما جاء

بنتوماماري للاستقرار في سيغوسنة ١٦٦٠م فإن ملك مالي آنذاك الذي يدعى منسا ماغان حاول أن يدمر مهد هذه الدولة الناشئة والمجاورة له والتي اعتبرها خطرا عليه، لذلك ففي سنة ١٦٦٧ أقام ملك مالي حصارا على الحصن الذي بناه بنتوكوليبالي، وقد استمر الحصار الى غاية سنة ١٦٧٠م ولما يئس منسا ماغان من الانتظار انسحب متبعا الضفة اليمنى لنهر السنغال، لكن بنتوكوليبالي تبعه إلى غاية مرتفعات نياني (عاصمة مملكة مالي) أين دفعه إلى أسفل النهر وفرض عليه صلحا يقضي بالتزام ملك مالي بعدم التقدم إلى ما وراء منطقة نيامينا، بينما يتعهد بيتون كوليبالي بعدم تجاوز هذه النقطة[٣٧]. بعد هذا الصلح الذي كان بمثابة نهاية إمبراطورية مالي، تفرغ بيتون ماماري إلى إصلاح مملكته وتنظيمها.

## رابعًا: تنظيم هياكل الدولة

### ٤/١- جمعية الفئات العمرية:

ما إن تولى بيتون كوليبالي شؤون الحكم في سيغوحتى أعطي له لقب فاما (Fama) وتعني الملك القوي، قم بدأ بتنظيم أسس الدولة، حيث قام بإشراك زملائه في جمعية الشباب الصيادين في هذا التنظيم الذي سماه جمعية الفئة العمرية أوفلانتون ديون (Flanton dyon) أوتون (Ton) وهي جمعية قادة القرى المجاورة وهي بمثابة جمعية رؤساء المقاطعات أوالولايات، تتكون من زملائه في تربص الرجولة والصيد[٣٨] الذي كان ينظم عند البمبارا بالنسبة لفئة الشباب، والذي كان ينتهي بعملية الاختتان الجماعي واضعا بذلك حدا لفترة الطفولة والدخول في مرحلة الرشد والرجولة، وكانت كل دفعة من الأنداد تعرف بفلامبولو(Flambolo) وكل ثلاث فلامبولو تشكل فلانتون.[٣٩] كما ضمت الجمعية فئات أخرى من أسرى الحروب وفئة المنحطين، حيث تتميز هذه الجمعية بالمساواة المطلقة بين جميع فئات المجتمع على خلاف نظام المشيخات العشائرية.[٤٠] ويرأس هذه الجمعية زعيم يعرف بتونتيغي (Tontigui) وتعني مالك المياه (مياه نهر النيجر) بفضل سيطرته على الملاحة النهرية، وكان ينتخب الرئيس من طرف أعضاء الجمعية ويمكن أن يكون من طبقة النبلاء أومن طبقة الأسرى.[٤١]

ولكن مع مرور الوقت انضم إلى هذه الجمعية أوالرابطة عدد كبير من الأسرى والمحكوم عليهم وبالتالي لم تعدّ تلقب بجمعية الانداد أورابطة الأنداد وإنما رابطة اسرى الحقل الكبير، وانظم الاسرى أيضًا إلى فرق دينية يرأسها بيتون ماماري نفسه، كما كلف هذا الأخير فرقًا من الرابطة لمراقبة أقربائه. ويبدوأن بيتون حاول أيضًا تدعيم دور الأسرى والعبيد في الرابطة من أجل الاستحواذ على مركز السلطة حيث أصبح يختار قائد الرابطة ليس من أعضائها وإنما من بين العبيد التابعين له شخصيًا، كما سن قانون يقضي بحفاظ العضوعلى عضويته في الرابطة مدى الحياة، وأن يصبح أولاده بعد ذلك أعضاء أيضًا.[٤٢]

### ٤/٢- المجلس الاستشاري:

لقد أحاط الملك بيتون كوليبالي نفسه بمجلس استشاري مكون من أربعين عضوًا من المحاربين ورجال الدين والنبلاء حيث يبايعونه ضمن طقوس يؤدونها على جزيرة في نهر النيجر، وكان يترأسه الملك بيتون نفسه، وعند افتتاح كل مجلس كان الملك يصرح قائلاً: "فليمنحنا الله التفكير السليم وليخرج منا تصرفًا حكيمًا". كما أن المجلس كان يذكر الملك بعبارة: "لا أحد يصبح إلهًا".[٤٣] وهوما يبين درجة الرقابة التي كان يفرضها هذا المجلس على الملك أو ما يعرف في وقتنا الحالي بالفصل بين السلطات.

### ٤/٣- تنظيم الجيش:

عمل بيتون كوليبالي على تأسيس آلة حربية مكونة من جيش محترف أصبح مع مرور الوقت أقوى جيش في السودان الغربي كله فكان يدعى هذا الجيش بقوة سيغو. فلقد كان جيشا بمباريا أصيلا مكون من الفلاحين النبلاء ومن أسرى الحروب بالإضافة إلى قدماء المساجين الذين سجنوا بسبب عدم دفعهم للضرائب، لكن انخراطهم في الجيش كان يسمح لهم بالحصول على العفو وإعادة اندماجهم في المجتمع من جديد.[٤٤] وكان جيش سيغو يحظى بانضمام كل فئات المجتمع وكان الشباب ينجذبون إلى هذا الجيش لأنه يسمح لهم بتكوين الثروة حيث كان أفراد هذا الجيش في وقت السلم يشتغلون في الزراعة بينما أثناء الحروب فكانوا يتقاضون أجورهم من الغنائم التي كانوا يجنونها من نهب القرى، وتشمل هذه الغنائم التي كانت توزع حسب الرتب العسكرية[٤٥] قطعان الأغنام والماشية بالإضافة إلى المحاصيل الزراعية. وعند عودة الجيش إلى سيغو كان يتم تقسيمه إلى كتائب تعرف بـ (أيادي الحرب) وهي عبارة عن كتائب مكونة من ٥٠٠ أو١٠٠٠ رجل ذلك أن جيش سيغو كان يتكون من حوالي مائة ألف رجل.[٤٦]

لكن ما إن انقضت سنة ١٧٣٩م حتى بدأت فترة سيطرة بيتون كوليبالي على سيغو تتلاشى بسبب تعرض مملكته لغزو الديولا[٤٧] القادمين من مدينة كونغ بقادة فاماغان واتارا، وظل وجود الديولا في سيغوالى غاية سنة ١٧٤٥م، حيث لم ينسحبوا منها إلا عند تلقيهم نبا وفاة ملكهم في كونغ سيكوواتارا.[٤٨] بعد ذلك عرفت مملكة آل كوليبالي ضعفا ووهنا بسبب إنهاك مجهودات بيتون مماري في دعم مملكته والتخلص من منافسة أبناء عمومته الماساسي الذين استقروا في منطقة مورديا شمال غرب سيغو، حيث حاربهم بين سنتي ١٧٥٣و١٧٥٤م ودمر عاصمتهم سونسانا وأسر زعيمهم فولاكورو الذي قُتل في سيغو لذلك رحل الماساسي إلى كارتا حيث فرضوا سيطرتهم عليها بقيادة سيبامانا سنة١٧٥٤م.[٤٩]

## خامسًا: إمبراطورية كوليبالي في الكارتا (أو المساسي) ١٦٧٠_ ١٨٥٤م

لقد رأينا كيف أن عائلة كوليبالي عند بداية تشكلها في المنطقة بين باني والنيجر قد انقسمت إلى مجموعتين، حيث أسس احفاد برمنغولو فرع خاص بالابن الأصغر وسيطروا على الحكم بحكم أن جدهم هو أول من وضع رجله على الضفة اليسرى لنهر باني، بينما قام أحفاد نيانغولو (أوالماساسي Massasi) وهو الابن الأكبر بتأسيس فرع خاص بهم. ولكن عندما اخذ بيتون ماماري يستغل السلطة من اجل الاستبداد وقمع أبناء عمومته ثار الماساسي (أحفاد نيانغولو) وعبروا نهر النيجر متجهين نحو الشمال الغربي واستقروا في إمارة نياملا الواقعة على الحدود الشرقية لمنطقة كارتا، وهنا بدأ ظهورهم على مسرح الأحداث وكان ذلك حوالي سنة ١٦٧٠م، وقد تزعم هذا الفرع شقيقان من أحفاد نيانغولووهما زيي (Zié) وسرحابا (Sarhaba) أوسا (Sa) والمشهور باسم سونسا (Sounsa)، وبينما توفي زيي عند بداية الهجرة فإن أخاه سونسا استقر قرب مرديا (Mordia) وأسس قرية سماها سونتيان (sountian) التي تحولت إلى أول عاصمة المملكة الثانية للبمبارا وهي الفرع الثاني لكوليبالي المعروفين بالماساسي.[٥٠]

بعد ذلك بدأ سونسا بتوسيع نفوذه باتجاه الغرب شيئا فشيئا فأخضع الماندينغ والفلاتة وحتى السوننكي المتواجدين في كل من مناطق فولادوغو، الكارتا ، غنغاران والبمبوك وكل البلاد التي كانت تابعة لإمبراطورية مالي وبالتالي أصبح يقلق حتى أبناء عمومته في سيغو.[٥١] وقد حولت الروايات الشفوية للبمبارا سونسا إلى بطل أسطوري بل وتبالغ في وصفه على انه رجل خارق للعادة وتنسب له الكثير من الحكايات من بينها انه خلف بعد وفاته ست وسبعين (٧٦) ولدا[٥٢].

وعمومًا فقد خلفه من بعده أحد أبنائه وأكبرهم وهوممفا (Memfa) الذي حكم لمدة عشر سنوات أي من ١٦٦٠ إلى ١٦٧٠م ليخلف هذا الأخير أخوه فوليكورو(foulikoro) أودوافولاكورو (Douafoulakoro)[٥٣] الذي حكم بين١٧٠٠و١٧٠٩م، الذي تحكي الروايات بشأنه انه قام في إحدى المرات خلال إحدى غزواته بالقرب من نهر النيجر باختطاف ابنة الإمبراطور بيتون فغضب هذا الأخير وبعث إلى فولاكور وألبسة مسحورة، بحيث شلت حركته بمجرد أن لبسها وبالتالي تمكن بيتون من محاصرة مدينته سونتيان (sountian) والسيطرة عليها قبل أن يلقي القبض على فولاكورو ويأخذه إلى مدينة سيغو أين قطعه إربا واحتفظ برأسه ليجعل منه إحدى الطلاسم السحرية للإمبراطورية. في حين أن أخا فولاكورو وهو سيي(sié) الذي يدعى سيبي باماما (sié – bamana) تمكن من الفرار من سونتيان في الوقت الذي تم احتلالها من طرف بيتون ولجا إلى مدينو فولادوغو(fouladougou) وهناك لحقت به بقايا جيش الماساسي. ولقد ساد حكم سيي هناك من ١٧٠٩ إلى غاية١٧٦٠ حيث تمكن من جمع عدد مهم من الجنود ثم غادر فولادوغوو توجه نح والشمال ولما وصل إلى منطقة ديانغونتي (diangounté) سمح له حاكم دياوارا بأن يجعلها مقرا لإقامته فأسس بها قرية سماها كيمو(guémou) وجعلها عاصمة لملكة الكارتا[٥٤].

بدأ سيي يعمل على تطوير مملكته الجديدة مستغلا الظروف المحيطة به في المنطقة إلى أن منحه حاكم دياوارا الفرصة عندما طلب منه المساعد من اجل التصدي لتحالف دابورا (dabora)[٥٥] وعرب الصحراء من أولاد مبارك اللذان أصبحا يشكلان خطرًا على دولته، فأراد سيي استغلال هذه الفرصة لتوسيع مملكته وزيادة عدد زوجاته وأولاده وعبيده من غنائم هذه الحرب[٥٦]. بعد وفاة سي بامانا خلفه أخوه الأصغر دنيمبا بو(dénimba-bo) ولم يخلفه ابنه رغم أنه كان له ولد يدعى بونودان(bonodain)[٥٧]، ولقد حكم دينمبا بومن ١٧٦٠ الى١٧٨٠م قام خلال فترة حكمه بالهجوم على الباكونو(Bakounou) ودمرها، كما دمر كل من ديامبوكو وخاسو وجزء من بامبوك، كما حاصر مدينة كونياكاري(koniakari)[٥٨] التي كانت عاصمة لملك خاسودمبا سيغا (Demba Séga).[٥٩] وتقول الروايات الشفوية للبامانا أن أحد العرافين قال بأن البامانا لن يتمتعوا بالاستقرار في كونياكاري طالما الملك دنيمبا على قيد الحياة، ولما كان ملك الكارتا الجديد دنيمبا رجلا محبا لشعبه ومخلصا له، حيث كان مستعدا للتضحية بنفسه من أجل أن يسود البامانا، لذلك ففي إحدى الحملات التي قام بها أبناء دمبا سيغا قام هذا الملك بتقديم نفسه إليهم فقتلوه، وكان يسعى بذلك إلى التضحية بنفسه من أجل ان يسود شعبه في كونياكاري حسب زعم المنجم. لكن يبدو بأن تضحياته كانت هباء، فلقد أصاب جيشه الذهول والإحباط لما سمع بمقتل ملكهم وهوما جعل الحصار على كونياكاري يفشل بانسحاب الجيش.[٦٠]

بعد وفاة دنمبا خلفه أخوه الخامس سيرابو(sérabo) الذي حكم بين ١٧٨٠و١٧٨٩م، وكان اول شيء قام به هو تأسيس جيش من الجنود ذوي الارادة القوية الذي أسس قرية سماها غيمو(Guémou) وذلك تخليدا لمقر حكم أسلافه السابقين[٦١] ولم يكن يسكن القرية في البداية إلا ستون فارسا فقط ثم بدأ حربه من أجل استرجاع سيطرة فرع الماساسي من آل كوليبالي على البامانا، حيث استولى على مدينة كيتا التي انتزعها من الماندينغ، وغزا جزء من بليدوغو(Bélédougou) واستولى على غيدومي (guidioumé) وأعلن الحرب مرة أخرى على زعيم الخاسودمبا سيغا واستطاع الاستيلاء على كونياكاري مرة أخر مستغلا الخلافات الداخلية لعائلة دمبا(Demba).[٦٢]

ولقد خلف سيرابوبعد وفاته أخوه داسي كور Daissé (coro)[٦٣] الذي يكون قد اعتلى عرش الماساسي سنة ١٧٨٩م أو١٧٩٠م، وقد اتخذ هذا الملك بدوره غيدومي مقرا لحكمه، ودخل في حرب مع الملك ماسونغ[٦٤] وهو ملك البامانا بسيغوفاندلعت الحرب بين فرعي الكوليبالي بسيغو والكارتا. هذه الحرب التي تكون قد اندلعت في٢٢ فبراير من سنة١٧٩٦ والتي اندلعت بسبب قيام بعض الطوارق بسرقة بعض الحيوانات قرب حدود البمبارا وبيعها لزعيم إحدى المدن التابعة لملكة الكارتا ويسمى دوتي (Douty)، فلجأ سكان تلك القرى المسروقة بالشكوى إلى زعيم تلك المدينة لكن حيواناتهم لم ترد إليهم فشكوا أمرهم إلى ملك البمبارا بسيغو وهو ماسونغ، هذا الأخير الذي كان يغار من تنامي قوة مملكة الكارتا استغل هذه الحادثة لإعلان الحرب على الكارتا.[٦٥] وقد شهدت هذه الحرب دمارا وقتلا واستعبادا للأبناء العمومة لبعضهم البعض، وكانت الهزيمة من نصيب ملك الكارتا دايسي واضطر إلى الهرب هو وأبنائه من عاصمة الكارتا كيمو(Kémmou) حيث تعرض للاستعباد وقام سيده بتشويه وجهه حتى لا يتم التعرف عليه بعد ذلك لكنه تمكن من الهروب بعد ذلك والعودة إلى العرش، وانتقم من عدوه وحرر الكارتا من جديد. وفي الأخير عاد الصلح بين فرعي البامانا وأبناء العمومة في كل من سيغو وكارتا سنة ١٨٢٦ في عهد الملك دا (Da) ابن ماسونغ.[٦٦]

ورغم فترة الصراع التي عرفها فرع الماساسي من عائلة كوليبالي في الكارتا إلا أنها ساهمت بدورها في بناء دولة للبامانا من خلال التنظيمات والمجهودات المبذولة في مختلف مجالات الدولة، فلقت كانت مملكة البمبارا في الكارتا حسب شهادة مونغوبارك الذي زارها في عهد ملكها داسي تضم جيشا منظما يتشكل من الفرسان والمشاة والرماة، بالإضافة إلى وجود ما يعرف بوحدة القوات الخاصة التي تتكفل بالمهمات الدقيقة. كما انتشر الإسلام بصورة واضحة في مملكة الكارتا، حيث يذكر مونغوبارك بأنه رغم الطابع الوثني للبمبارا، إلا أن المساجد المنتشرة في مدينة كارتا كانت تعرف ارتيادًا كبيرًا لسكان المدينة وأن نصف جيش البمبارا بكارتا كانوا مسلمين وذلك يعود إلى تلك الحرية التي كان يتمتع بها الدعاة والفقهاء الفلاته في نشرهم للإسلام في وسط بمبارا منطقة الكارتا، حيث تمكن هؤلاء الرعاة من الفلاته من تأسيس عدة مدن في بلاد المندينغ كانت بمثابة النواة الأولى لانتشار الإسلام عند البمبارا، ومن هذه المدن التي ذكرها مونغوبارك مدينة تيسي (Tiesie)[٦٧]. ورغم أن النظام الإداري في الكارتا كان اقل تطورا من سيغووحتى الحياة التنظيمية لم ترق إلى ما قام به بنتوماماري في سيغولكن مملكة كوليبالي في سيغوتميزت بنظام ضريبي دقيق وصارم كما أقام ملوكها العدالة بين مختلف سكانها وعرف البامانا في كنف هذه الدولة رخاء اقتصاديا رغم الحروب التي لم تتوقف مع جيرانهم وأبناء عمومتهم في سيغو.[٦٨]

## خاتمة

عمومًا فإن البامانا يبقى من الشعوب التي لم تحظى بالكثير من الإنصاف من طرف المؤرخين الذين ضلت كتابتهم عنهم في أحسن الأحوال تكتفي بذكر ما نقلته بعض الروايات الشفوية التي ذكرها رواة أعدائهم من الملنكي أو الرحالة العرب والأوربيين الذين كانت نظرتهم إليهم فوقية وسطحية، بالإضافة إلى كثرت الحروب التي شهدها هذا الشعب بسبب رفضه للسيطرة الأجنبي فصورتهم على أساس أنهم أقوام بدائية شرسة متناحرة لا تعرف حضارة لا عمران. ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة تمكننا من كشف بعض الجوانب الحضارية عن البامانا التي جسدتها إحدى عائلاتها المشهورة وهي عائلة كوليبالي بفرعيها والتي رغم صراعاتها غير المتناهية، إلا إن ذلك لم يثنيها عن الاضطلاع بمسؤولية تأسيس الدولة وتنظيماتها، وبالتالي فما روج عن هذا الشعب من توحش وقلة حضارة كان نتيجة جهل وقلة معرفة بتاريخه.

## الهَوامِشُ:

(١) ماندينغ (Mandingue) ويطلق عليهم أيضا اسم "ماندي"، و"ماندينكا"، ويشكل الماندينغ القسم الأساسي لشعوب المجرى الأعلى لثلاثة أكبر الأنهار في إفريقيا الغربية وهي السنغال، غمبيا والنيجر، كما ينتشرون في كل منطقة السودان الغربي، وفي جنوب السنغال، وفي النيجر الأعلى انطلاقا من سواحل المحيط الأطلسي إلى غاية جمهورية نيجريا الحالية وإذا ما أردنا تحديد مجالات شعب الماندينغ جغرافيا فإننا نقول بأنه يحدها من الغرب مرتفعات فوتا جالون، ومن الجنوب تحدها غابات جنوب غينيا، ومن الشرق والشمال تحدها غابات السفانا السودانية. حول شعب المدينغ، انظر:

-Sik (andre) , Histoire de l'Afrique noire Budapest., (Hongrie, 1962 ,2eme édition, tome 1, p48.; Niane (Temsir djibril) , Mise en place des populations de la haute guinée. In Revue éthiopique, (N°02, Avril, 1960, p40).

(2) Niane (Djibril Temsir), Mise en place des populations de la haute Guinée, Mise en place des populations de la Haute-Guinée,in revue :Recherches africaines. Conakry. No. 2, avril. 1960. p. 40-53.

(3) Pâques (Viviana) : Les Bambara Éditions l'Harmattan, (Paris, 2005, p17) ; L'épopée Bambara de Ségou, Recueillie et traduite par :Lyliane Kesteloot, avec la collaboration d'Amadou Traoré et Jean –Baptiste Traoré, édition orizons, Paris, 2010 , p8.

(4) Paquet(Vivian) : OpCit, p1 .

(٥) (Élisée Reclus) هو جغرافي ومفكر فرنسي عاش بين ١٨٣٠م و١٩٠٥م من المناضلين المعروفين بالفوضويين.

(6) Elisée (Reculus): Nouvelle géographie universelle :La terre et les hommes. Librairie Hachette, Paris, 1887, tome12, p542.

(٧) وهي منطقة تقع جنوب غرب جمهورية غينيا الحالية وتنتمي إلى إقليم كيسيدوغو (Kissidougou).

(8)Abel (Hovelaque) ,Op.Cit, p160

(9) Delafosse (Maurice) :Haut Sénégal-Niger, Emile larose librairie -éditeur, Paris,1912,Tome1, p283.

(10) Elisée (Reculus) :Op.Cit. p543.

(١١) كورباريس هم من اقدم المدينغ في غرب إفريقيا و هم فرع من البمبارا وينتسبون إلى كوربي وهو أحد البامانا الذي ينتمي إلى عائلة كوليبالي والذي انتقل بعشيرته إلى كارتا حيث سيقيمون دولتهم هناك.

Le capitaine pietri, Français au Niger, Librairie GHachette Saint germain,Paris,1885, P.156.

(12) Paques (Viviana): Op.Cit, p5 ـ Abel (Hovelaque), Op.cit., p.160.

(١٣) مارمول (كربجال)، المصدر السابق، ص٥٢

(14) Pâques (Viviana), Op.Cit, p14.; Elisée (Reculus), Op.Cit, p543.

(١٥) هي الآن بلدية صغيرة في اقليم كيلوكورو بجنوب مالي، وتقع على بعد ٣٤كلم جنوب العاصمة بماكو.

(16) B.Traoré de Sirindururu (Tradition orale des Trawele), recueilli en fin Mars 1975, a bamako, in site: *http://www.bambara.org/index.php?option=com*

(١٧) يمكن أن يكون هذا العدو هم الماركا أو ذلك لسببين أولاً لأن لبامانا خضعوا لهم لمدة من الزمن قبل أن يتمردوا عليهم في ثورة شبيهة بثورة الفلاحين على الإقطاعيين (م.أبيتبول: **نهاية إمبراطورية سنغاي**. ضمن كتاب: **تاريخ إفريقيا العام**، الجزء الخامس، الخاص بتاريخ إفريقيا من القرن السادس عشر الى القرن الثامن عشر، إشراف: ب.أ.أوغوث، اليونسكو، مطبعة درغام وأولاده، بيروت، لبنان،١٩٩٧م، ص٣٥٦.) والسبب الثاني يكونوا قد تعرضوا لمطاردة تجارة العبيد وهم الماركا حيث ظهر البمبارا ضمن قائمة اسماء المجموعات المعنية بالاسترقاق من طرف تجار العبيد من الماركا. (إيزار م ج و كي زيربو: من النيجر إلى الفولتا: **ضمن كتاب تاريخ افريقيا العام**، ج٥، ٣٧١.)

(١٨) باولي (Baoulé): هو نهر من الأنهار المتفرعة عن السنغال، إذ يتفرع من نهر باخوي الذي يُعَدّ هو الآخر أحد فروع السنغال. وينسب إليه شعب باولي الذي يقطن مناطق باولي، ياموسوكرو، ديامبوكرو، بيوسي، ساكاسو وغيرها الموجودة في وسط كوت ديفوار الحالية.

(19) Delafosse (Maurice), Op.Cit, pp. 285 et 286.

(٢٠) سيغو مدينة وبلدية في جنوب مالي شمال شرق العاصمة باماكو. تم إنشائها من قبل شعب بوزو في سنة ١٦٢٠ تبعد عن العاصمة بماكو بـ ٢٤٠ كلم.

(21) Recueillie et traduite par :Liliane Kesteloot avec la collaboration d'Amadou traouré et Jean-Batiste Traouré, !!editions Orizons, Paris, 2010, p8.

(22) Lilyane Kesteloot et Bassirou Dieng, Les Epopées d'Afrique noire, Editions Karthala et UNISCO, 2009 ,P.159.

(23) Bakary diarra, N'yola N'golo diarra. Fondateur du royaume dynastique de Ségou-Sikoro.L'rarmattan, Paris, 2001, p40.

(٢٤) يذكر السعدي في تاريخه عندما ستكلم عن غزو الجيش المغربي لملكة سنغاي: ((... و أما أرض جني فقد أتلفها كفار بنر شرقًا وغربًا يمينًا وشمالاً إتلافًا قبيحًا شنيعًا وخربوا جميع البلادات (كذا) ونهبوا جميع الأموال واتخذوا الجرائر جواري و تناسلوا معهن ...)) السعدي (عبد الرحمان)، **تاريخ السودان**، طبعة هوداس، باريس، ١٩٦٤.

(25) Trimingham (Spencer): The history of Islam in west Africa. Oxford université pressé, London, 1963, p47.

(٢٦) كان كالاديان كوليبالي قائد جمعية الشباب كون جيشًا من العبيد، وكان غازيًا ومحاربًا كبيرًا حكم بين ١٦٥٢ و ١٦٨٢. (Ibid, p48)

(27) Bakary diarra,Op.Cit,p39

(28) Delafosse(Maurice), Op.Cit, P. 286.

وهناك رواية أخرى حول أصل تسمية سيغو، تذهب إلى أن الاسم هو تحريف لكلمة سي ـ كورو (si koro) وتعني قرب الشجرة. انظر:

Coulibaly Amadou Bina, L'histoire de Ségou(archives de mes ancêtres) *In site web:www.maliweb.net*. consulté le30-12-2012

(29) Coulibaly Amadou Bina, Op.Cit

(30 ) Bakary diarra,Op.Cit ,p39.

(31) Delafosse (Maurice), Haut Sénégl–Niiger,tome2,p283; Coulibaly Amadou Bina, Op.Cit.

(٣٢) تُعَدّ الروايات الشفوية من أهم مصادر تاريخ السودان الغربي حيث تحتفظ بهذه الروايات طائفة في المجتمعات السودانية تعرف بالقريو (les griots) أو الجيلي(jely) وتنظم هذه الروايات في شكل ملاحم شعرية وأناشيد تخلد انجازات زعماء العائلات الكبيرة، لكن تتخللها الكثير من المبالغات ولا تخلو من الجوانب الأسطورية.

(33) L'épopée Bambara de ségou :Op.Cit,p8.

وهناك رواية أخرى تذهب إلى أن اصل كلمة بيتون هو جمعية الشباب التي أسسها والتي تسمى تون (ton) وعندما أراد عقدها لأول مرة قال لأصحابه بي تون (bi-ton) ومعناها اليوم جمعية، ومنذ ذلك الوقت اشتهر بهذا الاسم.

(Bakary diarra,Op.Cit ,p41).
(34) L'épopée Bambara de ségou :Op.Cit,p8.
(35) Lilyane Kesteloot et Bassirou Dieng, Op.Cit, P.160.
كانت عند البمبارا جمعيات للشباب تنظم من خلالها دورات للصيد والتدرب على القتال خارج القرية وفي آخر هذه المنافسة يعلن عن بلوغ هؤلاء الأطفال سن الرجولة ويتم اختتانهم بطريقة جماعية.
(36) Lilyane Prévost et Isabelle de courtilles, Guides des croyances et symboles d'Afrique: Bambara, Dogon, Peuls. Editions le harmattan, Paris, 1996.
(37) Delafosse(Maurice), Les noirs de l'Afrique. Editions Payot, Paris, 1941.p82.
(٣٨) كان الماندينغ في غرب أفريقيا وخاصة بالنسبة للمالنكي والبمبارا والديولا، ومندينغ منطقة سنيغمبيا ينظمون تربصات خاصة للشباب البالعين سن الرشد بإرسالهم إلى أدغال الغابة للتدرب على الصيد وفنون القتال وينتهي هذا التربص الذي يعد امتحان الرجولة باختتان جماعي لهؤلاء الشباب وتزويجهم ودخولهم مرحلة الرجولة.
(39) Guides des croyances et symboles d'Afrique, P.24.
(٤٠) إيزار م ج وكي زيربو: **من النيجر إلى الفولتا: ضمن كتاب تاريخ إفريقيا العام**، ج٥، من القرن١٦الى القرن١٨، اليونسكو/ مطبعة درغام وأولاده، بيروت، لبنان،١٩٩٧م، ص٣٧٩.
(41) Lilyane Prévost et Isabelle de courtilles Op.Cit, p24.
(٤٢) إيزار م ج وكي زيربو: المرجع السابق، ص٣٨٢.
(43) Lilyane Prévost et Isabelle de courtilles,Op.Cit,p25.
(44) Lilyane Prévost et Isabelle de courtilles,Op.Cit,p25.
(٤٥) كانت غنائم الحروب توزع كالآتي: الربع تذهب الى الملك، وربع يذهب إلى الرؤساء الدينيين، وربع إلى السومونو وهم الصيادون المشرفون على المواصلات النهرية، والربع يتقاسمه الجنود. (إيزار م ج وكي زيربو: المرجع السابق، ص٣٨٢) .
(46) Lilyane Prévost et Isabelle de courtilles, Op.Cit, P.160.
(٤٧) **الديولا أو الجولا**: وهم التجار المتنقلون ينتمون إلى شعب المالنكي، وكان لهم دور كبير في نشر الإسلام في أدغال إفريقيا خاصة في منطقة فوتا جالون وفي كونغ في كوت ديفوار حيث توغلوا هناك لتجارة الكولا وكونوا جاليات مسلمة وسط الشعوب الوثنية هناك ،وتأسست عشائر مسلمة سيطرت على الحكم في كونغ وعلى رأسها عائلة واتارا.
(٤٨) م.أبيتبول: نهاية إمبراطورية سنغاي، ص٣٥٦.
(٤٩) نفس المصدر.ص٣٥٦.
(50) Delafosse (Maurice), Haut Sénégal – Niger, tome2, p297.
(51) Ibid,p297.
(44) حول الروايات التي تمجد الزعيم سونسا، انظر:
Mary ellen Snodgrass, Encyclopedia of th literature of empire,Library of cogress catalogingin publication Data, 1909, p78 .

(٥٣) وفي رواية أخرى نجد بأنه قبل فولاكورو حكم ماسا سي كولو ( masa sey-colo) وهذا الاخير لما مات لم يكن لديه أطفال لذلك خلفه أخوه فولاكورو. انظر:

M.E. Age, voyage dans le soudan occidental (sénégambie-sénégal), librairie hachet, paris, 1868, P.669.
(54) Delafosse, Haut S-N,tome2,p298
(٥٥) تنتسب عائلة دابورا إلى ذرية عائلة دياورا(iawara) حيث ينتسبون لأحد أحفاد زعيم الدياورا وهودامون (Daman) والذي كان يلقب ب ساكوني (sagoné) فقد كان لدامون أخ يدعى دابو (dabo) والذي استقر في منطقة دياكونتي (diagounté) وبالتالي أسس فرع ديابورا (Dabopra) الذي يُعَدّ احد غروع دياوارا.
Amadou Ba, La dynastie des Diawara (1270 a1754)
In site web:
*http://www.afribone.com/spip.php?article33045* .
Consulté le 16-08-2013
(56) Delafosse, Op.cit., p298.
وتقول الروايات الشفوية المحلية التي يرويها الدياوارا بان سبب هذه الحرب يعود إلى سنة ١٧٥٠م حيث كان كل من ملك ديارا المنحدر من ذرية الزعيم ساوكني أودامون وزعيم عشيرة دابورة التابع لمملكته قد وقعا في حب نفس المرأة فتزوجاها الاثنين معا، وكان الأول وهو ملك ديارا قبيحًا ولم يكن يزر زوجته إلا ليلا مخافة أن ترى وجهه وترفضه، وفي إحدى الليالي بينما كان الملك عند خليلته جاء خصمه ودخل غرفته بحجة انه جاء لاسترجاع خاتم كان قد نسيه هناك، فقام بإشعال الضوء ليجعل حبيبته ترى وجه خصمه ساكوني الذي ومن شدة الغضب أقسم بأن النار التي أشعلها زعيم دابورا لن تنطفئ أبدا أي أنه أعلن الحرب عليهم.
Amadou Ba, La dynastie des Diawara, Op.cit.
(57) M.E.Age, voyage dans le soudan occidental (Sénégambie-Sénégal), Op.cit., p669.
ونشير هنا الى أن تقاليد البمبارا تنص غلى انه لا يحق لأبناء الملك وراثته في العرش إلا بعد وفاة جميع إخوته.
(Ibid,p669)
(٥٨) **كونياكاري**: مدينة وحاضرة تقع في دائرة كايس في(Kayes) جنوب غرب مالي تبعد بـ65 كم عن مدينة كايس.
(59) Delafosse, Op.cit, p299.
(60.) Delafosse, Op.cit, p299.
(61) Ibid, p299
(62) M.E.Age, voyage dans le soudan occidental (Sénégambie-Sénégal), Op.Cit,p670.
(٦٣) تذكر المصادر الشفوية بان داسي كوروكان اكبر سنًا من أخيه سيرابوولكنه تخلى لأخيه عن العرش إكراما لوالدة هذا الأخير التي أنقذت حياته في إحدى المرات عندما هجم على مملكتهم عدو بغرض إبادتهم فحملت والدة سيرابو ابنها على ظهرها وربطت داسي كورو من عنقه على اساس أنه عبد وتمكنت بذلك من انفاذه من المجزرة.
(Ibid,p670)
(٦٤) هو الملك البامانا بسيغواسمه ماكورو (Makoro) وتلقب باسم ماسونغ ديارا حكم ما بين ١٧٩٢ و١٨٠٨م.
Delafosse(M),Op.Cit,p291.
(65) Mungo park Voyages dans l'intérieur de l'Afrique : fait en1795, 1796 et 1797,Traduit de l'anglais par J.Castéra,Paris,sans date,Tome1,p167.
(66) M.E.Age, voyage dans le soudan occidental (Sénégambie-Sénégal), Op.cit., pp670, 671.
حول تفاصيل هذه الحرب أنظر:
Mungo Park. Voyages dans l'intérieur de l'Afrique, tome1, Ppde167 à176.
(67) Ibid, P.118.
(68) Mungo Park, Op.Cit, pp. du136 au 154.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي

**عبد الله عيسى**
باحث في الدراسات الإفريقية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الحسن الثاني– المملكة المغربية

## مُلَخّصْ

يعالج هذا البحث موضوعًا تاريخيًا مهمًا (الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي)، وقد انبنى من مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة؛ كان الأول منها في التعريف ببعض المفاهيم الواردة في البحث، أما الثاني فخصص لدراسة صيرورة انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا حتى القرن السابع عشر الميلادي، وفي المحور الأخير (الثالث)، حاولنا تسليط الضوء على أسس علاقة الإسلام بالمجتمع السنغامبي. وخلص البحث إلى أنَّ الإسلام خلال القرن السابع عشر الميلادي قد تغيرت وظيفته السياسية؛ بحيث لم يعد الإطار الفكري لممارسة السلطة، بعد أن سقطت آخر الممالك الإسلامية في المنطقة "سنغاي"، واستفحلت ظاهرة التفكك السياسي نتيجة تزايد الضغط الأوربي. وبذلك ظهر لأول مرة في تاريخ السنغامبيا مفهوم الجهاد، الذي تحدد مساره بشكل واضح خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٠٥ يونيو ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ أكتوبر ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

السنغامبيا, إفريقيا, بلاد شنقيط, الإمام ناصر الدين, الثورات الشعبية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

عبد الله عيسى. "الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٢٦ – ٣٥.

## مُقَدِّمَةٌ

قد يكون من نافلة القول التذكير بأهمية فضاء السنغامبيا كمركز لاستقبال الدعوة الإسلامية وتمثلها، ثم بثها عبر السافانا الإفريقية وحتى الغابة الأستوائية. ويؤخذ على كثير من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع إهمالها استبيان العلاقة بين مراحل وخصائص انتشار الإسلام في السنغامبيا، من جهة، والتطورات الداخلية التي مرت بها المجتمعات الإفريقية، من جهةٍ أخرى. ومن المؤسف أنَّ بعض الدراسات الجادة التي قاربت هذه العلاقة لم تتخلص من رؤى مدرسة الإسلاميات الاستعمارية ومفاهيمها الضبابية، مثل مفهوم "الإسلام الأسود".

وقد أظهر المختصون بهذا الميدان اهتمامًا خاصًا بعهد الإمبراطوريات الإسلامية ببلاد السودان[1] (القرن١١ – ١٦م)؛ باعتباره العصر الذهبي لتاريخ الإسلام بالمنطقة. أما خلال القرن ١٧م، فقد انصب اهتمام المؤرخين على السواحل السنغامبية. وتعرض تاريخ المجتمعات داخل القارة لبعض الإهمال الناتج عن شح المصادر بعد توقف سلسلة الكتابات التاريخية التي ظهرت بمجال دراستنا خلال العصر الوسيط، وانتقال مركز الضوء إلى المناطق الساحلية التي أصبحت مجالاً للنشاطات الأوربية.

وقد حاول الباحثون المعاصرون تلافي هذا الاهمال، فاتجهوا إلى دراسة الملامح العامة للمجتمع السنغامبي خلال هذه الفترة، وتتبع مراحل الدعوة الإسلامية. ومع ذلك، فإنَّ الدور الاجتماعي للإسلام موضوع ما يزال، حسب رأينا، في حاجة إلى توضيح ما يلي: ماهي أسس علاقة الإسلام بالمجتمع في فضاء السنغامبيا خلال فترة الدراسة؟ وبعبارة أوضح: كيف كانت العلاقة بين

تطور الدعوة الإسلامية من حيث مجال الانتشار، وتحولات الخطاب، من جهة، وحركة المجتمعات في منطقة التقاء الإقليمين الساحلي والسوداني بالسنغامبيا، من جهة أخرى. ومن المهم - للإجابة عن مثل هذه الأسئلة- أن نتعرف على دلالات مفهوم السنغامبيا وإطاره الجغرافي.

### أسباب اختيار الدراسة

وفيما يتعلق بدواعي اختيارنا لهذا الموضوع، الذي عنوناه بـ: (الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن ١٧ م). فيمكننا تلخيصها في الاعتبارات التالية:

- التعرف على خصائص الإسلام في السنغامبيا خلال القرن ١٧م.
- الرغبة في سد فجوة من فجوات تاريخ إفريقيا الحديث، ولملمة حلقاته المفقودة.
- قلة الدراسات والأبحاث العربية المتعلقة بتاريخ إفريقيا جنوب الصحراء.

بناءً على ما تقدم، نسعى في هذه الدراسة إلى وضع تاريخ "فضاء السنغامبيا"، على مائدة البحث لإعادة كتابته بطريقة علمية تتوخى الدقة والموضوعية - قدر المستطاع-، وأيضًا العمل على إبراز الحقائق التاريخية المنزهة والبعيدة عن الأغراض والنوايا المبيتة.

### أولاً: المفاهيم الواردة في الدراسة

نظرًا لأهمية المفهوم وقيمته المعرفية والمنهجية، لابد من توضيح مدلول عدد من المصطلحات التي يرتكز عليها بحثنا هذا، وتتبع تطوره التاريخي للتعبير عن الظرفية التاريخية التي يتمحور حوله هذا العمل، وإبراز الخلفية النظرية التي يقوم عليها تصوري لهذه المفاهيم، ومن أهم المرتكزات المفهومية: فضاء السنغامبيا، وبلاد شنقيط، والأرواحية، و بلاد السودان.

**١/١- فضاء السنغامبيا:**

يشمل مجالنا الجغرافي منطقة واسعة، اشتهرت خلال العصر الحديث باسم **السنغامبيا**. وبغض النظر عما تثيره مسألة تعيين الحدود من صعوبات قبل القرن ١٨م[٢]، يمكننا القول: إنَّ فضاء السنغامبيا يشمل جُلّ المناطق الواقعة ما بين نهري السنغال وغامبيا؛ من منبعيهما بأعالي فوتاجالون إلى مصبيهما في المحيط الأطلسي.[.] بمسافة تُقدر بـ ١٣٥٠ كم² من الغرب إلى الشرق، و ٩٠٠ كم² من الشمال إلى الجنوب.[٣]

وفي الحقيقة، إنَّ هذه المساحة الشاسعة، التي تضم أكثر من عشرين دولة من دول إفريقيا الغربية، هي التي دعتنا إلى استعمال مفهوم "فضاء السنغامبيا" بدلاً من اصطلاح "بلاد السنغامبيا" في بحثنا هذا؛ لأن مفهوم البلد، أو المنطقة، يدل ـــ كما هو معروف ـــ على رقعة جغرافية محدودة المعالم والامتدادات، على عكس اصطلاح "الفضاء"، الذي يوحي برقعة جغرافية واسعة يصعب ضبطها، ورسم حدودها.

يرجع الفضل في استعمال هذا الاصطلاح وترسيخه في حقل الدراسات الإفريقية للبحاثة الغيني الأصل بُبكر باري (B. Barry)، الذي سعى في معظم دراساته إلى توظيفه والترويج له.[٤]

والجدير بالذكر أنَّ هذا المجال، الذي يعني موضوع دراستنا، قد تواضعت الدراسات والأبحاث التاريخية على تسميته على مرّ الزمن، بمصطلحات عديدة، منها على سبيل المثال: "بلاد التكرور"، و"إفريقيا الغربية"، و"السودان الغربي"، وإلى غير ذلك من الاصطلاحات التي تؤدي – تقريبًا- المعنى والدلالة ذاتها.

**٢/١- بلاد شنقيط** (موريتانيا حاليًا):[٥] إنَّ تسمية هذه البلاد، ببلاد شنقيط ليست في الواقع من اختيار أهل البلد، ولم يكن لهم في نشأتها أي دخل، وإنما وردت إليهم التسمية، هكذا، "**بلاد شنقيط**" من المشرق، والظاهر أنَّ ذلك بعد الصدى الطيب والذكر المحمود الذي تركه الحُجاج القادمون من هذه البلاد، أولئك الذين كانوا ينطلقون في رحلة حجهم من شنقيط منذ القرن ١٨م على أقل تقدير.[٦] ويستفاد من بعض المعايير التاريخية والاجتماعية والبشرية، أنَّ هذه البلاد تمتد من الساقية الحمراء إلى أروان.[٧]

**٣/١- الأرواحية**: مصطلح حديث، يستعمل في حقل الدراسات الإفريقية للدلالة على المعتقدات السنغامبية القديمة. والاصطلاح ترجمة للكلمة الفرنسية: (Animisme ) أو (Fétichisme).

**٤/١- بلاد السودان:**

من خلال فحص واستقراء بعض النصوص والمصادر التاريخية، التي تتصل بموضوع دراستنا، يتضح لنا أنَّ تطور اصطلاح بلاد السودان ارتبط بتغير الظرفيات، واهتمامات المؤرخين؛ ويتجلى ذلك فيما يأتي:

- إنَّ المضمون الاستعمالي لهذا المصطلح عرف تطورًا ملحوظًا، والاستعمال السلالي- أي سواد اللون – فيه الدلالة التي غلبت على استعماله؛ حيث أطلق في البداية على الشعوب السوداء التي قطنت الوحدة الجغرافية الممتدة من بلاد النوبة شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا، ومن الصحراء الإفريقية شمالاً إلى ما وراء خط الاستواء جنوبًا.
- إنَّ اصطلاح بلاد السودان، بمفهومه الواسع، شكل في البداية تعبيرًا عن الوحدة الجغرافية الكبرى التي امتدت على طول الحدود المذكورة أعلاه، ومع تطور المعرفة بالمنطقة، تم تحديد الوحدات الجغرافية الصغرى الموجودة داخل هذه الوحدة الكبرى؛ من ممالك، وأمم، وشعوب، ثم أصبح هذا المصطلح يطلق على القسم الغربي من القارة الإفريقية.
- إنَّ التحديد الجغرافي، والبشري لبلاد السودان يكتنفه نوع من الغموض، والاضطراب[٨]، وهذا لا يدعوا للاستغراب، أو

الدهشة؛ ذلك أن مفهوم الحدود، آنذاك، لم يكن متداولاً بالصيغة التي نعرفها اليوم.

- كما إن مفهوم بلاد السودان حظي في تصور الخاص، والعام بمواصفات أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع؛ حيث اعتبر مركزًا تجاريًا مزدهرًا "لكثرة من ينتابها من جميع زوايا المعمورة من ركاب البحر وأرباب البضائع الثقيلة الذين يضربون إليها أكباد الإبل من كل فج عميق.."[٩]، كما اعتبر منطقة جذب اقتصادي بفضل ما كانت تزدهر به من ثروات، وموارد طبيعية، وبشرية، ولاسيما وأنها"..أرض كرم الله تربتها وأبان فضلها بما اختصها من معادن الذهب، فهي مجلب التبر إلى المشارق والمغارب في الحديث والقديم..".[١٠]

انطلاقًا من هذه الملاحظات، وتفاديًا لكل لبس، واضطراب حاصل في المصادر حول هذا المفهوم، فإننا سنوظف اصطلاح (بلاد السودان) للتعبير عن الفضاء الجغرافي الممتد من المحيط الأطلسي غربًا إلى حواشي بحيرة تشاد شرقًا، ومن جنوب الصحراء الكبرى إلى نطاق الغابات الاستوائية. وبحسب الإحداثيات المعاصرة، تنحصر بلاد السودان فيما بين خطي العرض ١١ و١٧ شمالاً.

## ثانيًا: صيرورة انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا حتى القرن السابع عشر الميلادي

امتازت مراحل انتشار الإسلام بفضاء السنغامبيا بتعاقب فترات من المد والجزر. وارتبطت أولى فترات المد الإسلامي ببروز الدور التجاري لمملكة غانة[١١]، وبنشأة الدولة المرابطية. ويعتبر ظهور دولة الصوصو[١٢] على أنقاض مملكة غانة (القرن ١٢م) بداية فترة ضعف وتراجع.

وقد استعادت هذه الدعوة أنفاسها في عهد ازهار مملكة مالي (القرنين ١٣ و١٤م). وكان القرن ١٥م عصر انحسار للمد الإسلامي كما يظهر من فرار فقهاء مدينة تنبكت إلى مدينة ولاتة خوفًا من بطش سني علي (١٤٦٥- ١٤٩٢م) مؤسس مملكة سنغاي.[١٣] وفي نفس الوقت، كان البرتغاليون يبسطون سيطرتهم على السواحل السنغامبية. غير أنَّ استيلاء الأسكيا الحاج محمد[١٤] (١٤٩٣- ١٥٢٨م)، على عرش سنغاي كان فاتحة عهد جديد امتاز بنهضة علمية طغى إشعاعها جل مناطق السنغامبيا طيلة القرن السادس عشر الميلادي.

ولم يكن هدير مدافع الباشا جودر الذي احتل مملكة سنغاي باسم السعديين عام ١٥٩١م مجرد إيذان بانتهاء حُكم الأسكيين، بل كان يعني أيضًا، بداية مرحلة جديدة ستبرز ملامحها ابتداءً من القرن ١٧م. ومن أبرز ملامح الفترة الجديدة اشتداد ضغط الأوربيين على سواحل السنغامبيا الغربية، وانتشار المجاعات والأوبئة داخل القارة الإفريقية. وقد أثرت هذه الأوضاع المستجدة على مسار العقيدة الإسلامية وخصائصها.

### ١/٢- خصائص الدعوة الإسلامية بفضاء السنغامبيا:

يستشف من تتبع مراحل انتشار الإسلام بمجال دراستنا أنَّ هذا الانتشار كان سلميًا في أغلب الأحيان، بعيدًا عن منطق الحرب والصراع الذي كان مميزًا للوصول العربي إلى الشمال الإفريقي والأندلس وغرب آسيا و شرق أوربا. إذ لا نجد فيما أورده البكري عن إسلام ملك التكرور، وسلطان إقليم مالي إشارة إلى الإكراه.[١٥] ولا تدل قصة إسلام أوائل سلاطين مملكة سنغاي، وقصة إسلام سلطان مدينة جني على أنَّ هؤلاء الأمراء دخلوا في الإسلام خوفًا من بطش الفاتحين.[١٦]

غير أنَّ هذه الروايات وغيرها تشير إلى ظاهرة أثارت فضول الباحثين؛ وهي أنَّ الدعوة الإسلامية قد اجتذبت بشكل خاص صفوة المجتمع من الملوك والنبلاء، وأعضاء الجهاز الإداري، وجهاء القوم من النبلاء والتجار. أما عامة الناس - لا سيما قاطني الأرياف- فقد ظلوا على ما كانوا عليه من الأرواحية، أو أسلموا إسلامًا شكليًا. وهذا ما حذا ببعض الباحثين إلى اعتبار الإسلام في هذه الفترة "جهازًا إيديولوجيًا للسلطة محصور في دائرة الطبقات السائدة".[١٧]

الغالب على الظن، أنَّ هذه الاستنتاجات هي مجانبة للواقع ولا تستند إلى شاهد تاريخي يثبت صحة ذلك؛ بل على العكس، تطالعنا كثير من المصادر المحلية[١٨] على أنَّ الإسلام خلال هذه الفترة قد أصبح محط اهتمام كبير سواء لدى السلطة الحاكمة أو العامة في السنغامبيا، إلى درجة أنْ أصبح مرجعية رسمية لشعوب وسلاطين هذه الشعوب. فكيف لنا إذًا، أنْ **نأخذ بهذه الآراء ونعتبر أنَّ الإسلام انتشر فقط بين عليّة القوم، بينما بقي السواد الأكبر من الشعب يعيش في عالم الأرواحية ولا يعرف الإسلام؟**

خصوصًا وأنَّ أصحاب هذه الاستنتاجات هم باحثون أجانب متحاملون أصلاً على الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، ومعظم كتاباتهم هي سجينة النظرة الاستعلائية.

### ٢/٢- فضاء السنغامبيا في مستهل القرن ١٧م: السمات والملامح

يعتبر النصف الأول من القرن ١٧م فترة صعبة في تاريخ السنغامبيا بشكل عام؛ فقد رسخت أقدام الأوروبيين على السواحل الأطلسية للقارة الإفريقية، ونشأت في الشريط المحاذي للسواحل السنغامبيا وفي بعض الجيوب القارية ممالك جديدة. ويبدو أنَّ تفسخ العلاقات الاقتصادية القائمة على التبادل التجاري عبر الصحراء، وحلول علاقات جديدة من التبعية تربط هذه الممالك بممثلي التجارة الأوروبية، وقد أدى إلى تخلي الارستقراطيات الحاكمة عن الشعائر الإسلامية، وظهور ارستقراطيات جديدة تتبنى إيديولوجية وثنية تستجب أكثر لمتطلبات التجارة الأوروبية وضغوطها الاجتماعية.[١٩]

### ثالثًا: أسس علاقة الإسلام بالمجتمع السنغامبي

سبق لنا أنْ تعرفنا على مراحل انتشار الإسلام في السنغامبيا، وأظهرنا علاقة الدعاة المسلمين في هذه الفترة بأنظمة الحُكم، ولاحظنا أنَّ الإسلام كان محل اعتبار شديد عند جميع السلاطين، سواء كانوا مسلمين [مالي- سنغاي] أو غير مسلمين [غانة].

أما خلال القرن ١٧م، فقد أخذ عامة الناس - ممن كانوا حتى هذه الفترة وثنيين أو قريبين من الأرواحية - يتحولون عن التقاليد الدينية التي لم تعد تشكل ملاذًا فكريًا في وجه هيمنة الأنظمة السياسية الإمبراطورية، كما كانت عليه الحال قبل القرن17م؛ ولأنَّ الإسلام أصبح تعبيرًا عن رد الفعل المقاوم، في وجه الأنظمة المستبدة الجديدة، فقد أخذ عامة السكان يدخلون في الإسلام أفواجا، مستجيبين للدعاة الذين اتجهوا إلى الناس بعد أنْ فقدوا وظيفتهم السياسية لدى الأرستقراطية، وبذلك تحولت طبيعة الدور الاجتماعي للإسلام.[٢٠]

**٣/١- إسلام الأطراف:**

أظهرت التطورات الفكرية المرتبطة بأحداث القرنين (17و18م)، أنَّ المحنة التي تعرض لها علماء تنبكت إثر معارضتهم الوجود السعدي لبلدهم، لم تكن نكسة نهائية للحركة العلمية ببلاد السودان، كما يرى بعض المؤرخين، وإنما كانت تعبيرًا عن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في التاريخ الثقافي للمنطقة، والانتقال من مرحلة التحالف بين الحاكم والفقيه إلى مرحلة جديدة، ومن معالم المرحلة الجديدة هذه استغناء الحاكمين عن تشريع سلطتهم أو استمدادهم الشرعية من مصادر غير إسلامية.

وتنطبق هذه الملاحظة على الإمارات الأرواحية، كما تنطبق على المشايخ القبلية في الأوساط الإسلامية، حيث حلّت إيديولوجية القوة وما يرتبط بها من قيم الفروسية محل مبدأ الشورى.

وأخذ العلماء- في ظل الأوضاع الجديدة- يتوجهون إلى عامة الناس في الأرياف وفي الصحارى، وراحوا ينشرون الثقافة العربية الإسلامية ويحصلون مقابل ذلك على بعض الهدايا، ولعل من أقدم مؤشرات هذا التوجه، ما نجده في ثنايا كتاب "تاريخ السودان" لمؤلفه الفقيه عبد الرحمن السعدي (1596-1655م)، والذي تنقل مرات عديدة من موطنه الأصلي مدينة تنبكت إلى القرى والأرياف المجاورة، وكان يسرد "كتاب الشفاء" للقاضي عياض ويفسره في رمضان، أو يصلي على جنازة، أو يصلح بين متخاصمين، ومقابل هذه الخدمات الدينية والاجتماعية كان يحصل على بعض الهدايا وأغلبها من الحبوب والماشية.[٢١]

وإذ نشير هنا إلى أنَّ هذه الظاهرة وليدة القرن17م، ومع أنَّ السعدي من أوائل الفقهاء الذين انتقلوا من المدينة إلى الريف، إلا أنَّ هذه الهجرة لم تقتصر عليه فقط، وإنما بدأت حركة عامة من المدن إلى الأرياف والصحارى، ويحفظ لنا تاريخ السنغامبيا خلال القرنين (17و18م) أسماء كثيرة من الشخصيات والأسر العلمية التي غادرت المراكز الحضرية وانتقلت إلى الأطراف،[٢٢] وتأخذ هذه الحركة كل دلالتها إذا علمنا أنّ المراكز الحضرية - قبل القرن17 م- هي التي كانت تجتذب المتعلمين من الأرياف، وكان فقهاء القرى عندما يزورون مدينة مثل تنبكت يأسفون لما أضاعوا من أعمارهم في القرى والأرياف، أما بعد القرن17م فقد أخذت الحركة اتجاهًا معاكسًا يرمز للتحولات الجديدة.[٢٣]

ونتيجة لكل هذه التحولات أصبحت مصالح العلماء أكثر ارتباطًا بمصالح العامة من سكان الصحارى والأرياف، وكان من نتائج ذلك انتشار الدراسات الإسلامية خارج المراكز الحضرية، حيث ازدهرت أساسًا في موريتانيا وشمال النيجر الحاليتين، وأصبحت الأسر العلمية الصحراوية (الزوايا) تنشر العلم مما جعلها المتحكمة في أذهان المتعلمين من السودان.[٢٤]

وسيكون هذا الانتقال تدريجيًا من المراكز الحضرية الجنوبية الشرقية [تنبكت- ولاتة] إلى المراكز الشمالية الغربية [وادان، وشنقيط، وتيشيت]، كما سيتنامى الازدهار الثقافي في البوادي بشكل متدرج من [أزواد إلى القبلة وأرياف حوض نهر السنغال]، في حركة انتقال بطيء لمراكز الثقل الاقتصادي والسياسي إلى موانئ الساحل الأطلسي.

وأدى العلماء الصحراويّون دورًا حاسمًا في عملية انتقال المعارف من المراكز القديمة إلى مجالها الجديد، وبدلاً من المراكز القديمة التي كانت تحتضنها المساجد الجامعة في الحواضر، مثل مسجد سنكري في تنبكت ومساجد ولاتة، أقبل الصحراويّون على تأسيس مدارس متنقلة عُرفت باسم "المحاضر"، ويَفِدُ الطلاب على هذه المدارس من مناطق نائية نسبيًا، ولهذا يُسمون بـ "تلاميذ الغربة"، وهم يحلون ويظعنون مع الحي البدوي الذي يوجد فيه شيخ مخضرم دون أن تتعطل دراستهم.[٢٥]

ولم يكن هذا الانتقال سريعًا ولا فُجائيًا، ويعود ذلك إلى ظروف التنافس بين التجارتين الأطلسية والصحراوية، إذ لم يتخذ هذا الصراع شكلاً صِداميًا مستمرًا، بل كانت هناك علاقات تكامل وتواصل وتخصص أدت دورًا لا يستهان به في عملية الانتقال من سيطرة التبادل عبر الصحراء إلى هيمنة التجارة الأطلسية، وذلك إلى جانب علاقات المجابهة والتنافس، وهذا ما سمح لبعض المناطق القريبة من السواحل الأطلسية ومن محاور التجارة الصحراوية في نفس الوقت أن تؤدي أدوارًا مزدوجة، مكنتها من الاستفادة من هاتين المنظومتين الاقتصاديتين الاجتماعيتين (منظومة التجارة الصحراوية والتجارة الأطلسية)، وبذلك حصلت هذه المناطق - رغم شح طبيعتها وهشاشة مؤسساتها- على الفائض الكافي لاستقبال النخب المتعلمة التي فقدت مكانتها في المدن التجارية القديمة، فاستكملت بذلك الشروط المادية والبشرية للنهوض الثقافي،

وظهرت المحضرة كاستمرارية للمؤسسات العلمية القديمة واستجابة مؤسسية للأوضاع المستجدة في نفس الوقت.[٢٦]

ولم تكن هذه التحولات بدون انعكاس على الخطاب الإسلامي، ومن أهم الانعكاسات على هذا المستوى نشوء تيار يتجاوز الإطار الفقهي التقليدي، ويمكن أن نُسمي هذا الاتجاه بـ " الإسلام الشعبي"، أو"الإسلام الصوفي"، مع العلم أنه لم ينتظم في سلك الطرق الصوفية إلا في فترة متأخرة نسبيًا؛ ومن أوائل من عبّروا عن هذا التوجه الفقيه محمد بن محمد بن موسى التنبكتي[٢٧]، وقد نزع هذا الفقيه عمامة العلماء عن رأسه، لذلك لُقبَ "محمد عريان الرأس"، وقد أقبل العامة على هذا الولي يتلمسون بركاته، أما الفقهاء فكانوا ينقمون عليه لعدة أشياء من بينها امتناعه عن حضور صلاة الجمعة، وعندما بَلَغَهُ ذلك ردّ على مُبْلِغِهِ "قل للذي يزعم عدم إتياني الجمعة من أدراه أن لا يكون سبقه إليها الذي لا يأتيها".[٢٨]

وغير بعيد من هذه الفترة، ظهر بمدينة "أطار"[٢٩] داعية يُسمى محمد بن أحمد بن حسين السمسمدي، وعُرف بين قومه بلقب " الإمام محمد المجذوب"، وأعلن أنه التقى بالقاضي محمد بن الحسن المرادي الحضرمي. ورغم القرون الأربعة التي تفصل بين الرجلين، فإنَّ الكثير من الأتباع قد صدقوا هذه الحكاية باعتبارها كرامة خُصّ بها هذا الشيخ الصالح الأمّيّ، وذكروا أنَّ الحضرمي كان يأتيه بكيفية لا تدرك، ويفيض عليه من العلوم أسرارًا ربانية، سعِدَ بها من سعد وشقي بها من شقي بإنكارها، فتنتفخ يده ويأمرها الله بالكتابة فتكتب ما لا علم له به حتى جمع من ذلك ستة أجزاء، وسرعان ما انبرى الفقهاء لانتقاد المجذوب، وكان من أبرز معارضيه الفقيه محمد بن المختار بن الأعمش الشنقيطي (ت. ١١٠٧هـ/١٦٩٦م) ، وفقهاء آخرون منهم قضاة المدن الرئيسية في آدرار،[٣٠] وادان،[٣١] وأطار، ورغم هذه المعارضة القوية فقد كثر مؤيدو الإمام المجذوب في منطقة الباطن بإقليم آدرار، لا سيما في مدينة أطار.[٣٢]

وظهر في نفس الفترة، بمنطقة القبلة، على الضفة اليمنى لنهر السنغال داعية يُسمى أوبك بن أبهم الشمشوي، وتلّقب هذا الداعية بعدِّة ألقاب اشتهر منها بلقب "الإمام ناصر الدين"، وقد أظهر الفتح والخوارق، فأقبل عليه الناس يبايعونه إمامًا بينما عارضه الزعماء السياسيون وبعض أكابر الفقهاء في عصره، مثل الفقيه عبدالله بن أبي المختار البوحسني، وابن الأعمش العلوي الشنقيطي، الذي سبق أنْ أشرنا إلى موقفه من الإمام المجذوب، غير أنَّ إقبال المؤيدين والأتباع، على دعوة ناصر الدين كان له من الأهمية؛ بحيث تمكّن هذا الأخير من إعلان الجهاد ضد خصومه، وبذلك أصبحت هذه الدعوة حركة سياسية شعبية، كان للإسلام دور كبير في تأطيرها.[٣٣]

### ٢/٣- دور الإسلام في تأطير الحركات الشعبية الإصلاحية:

إنَّ مجموع التطورات التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة كانت استجابة عفوية للتحولات التي عرفتها السنغامبيا ابتداء من نهاية القرن 16م، أما رد الفعل الجماهيري المنظم فلم يبدأ إلا عند منتصف القرن17م. وفي حدود هذا التاريخ، تطورت حركة ناصر الدين من دعوة دينية إلى حركة سياسية، تهدف إلى محاولة جمع شتات المسلمين بهدف إقامة دولة إسلامية قوية قادرة على تقويم الأوضاع الداخلية المتدهورة، ومستعدة لمواجهة الضغط الأوروبي المتنامي والمستفحل.[٣٤]

**فكيف قامت هذه الحركة، وما هي أبرز خصائصها، وما هو الأثر الذي تركته على مستقبل العقيدة الإسلامية بالسنغامبيا؟**

## حركة الإمام ناصر الدين:

### بدايات الحركة:

ينحدر أوبك (أبو بكر ناصر الدين لاحقًا) من إحدى المجموعات الدينية "تشمشه"،[٣٥] ويُشكل الوفاء واتِّباع سنة الرسول وصحابته قاعدة هذا التحالف للتمييز والتفرد عن الوسط الذي يُهيمن عليه الظلم والطغيان والجهل. وترك لنا محمد اليدالي الذي ينتمي إلى هذه المجموعة نصًا عن هذه الكنفدرالية القبلية وحركة ناصر الدين، فهو يقدم لوحة لشيّم تشمشه، واصفًا أخلاقهم وطباعهم الدينية والأخلاقية وعلاقاتهم بالمجموعات الأخرى القاطنة بالمنطقة.[٣٦]

ويُستنتج من هذا النص، أنَّ هذه الكنفدرالية كانت نموذج مجموعة تقية، واضعة مسافة أخلاقية مع القبائل الأخرى، بل إنَّ تشمشه لا تنفرد وتتميز عن القبائل الحسّانية المحاربة فقط،[٣٧] ولكن أيضًا عن القبائل الزاوية الأخرى،[٣٨] إذ يعتبرهم اليدالي قدوة الزوايا، فيقول: "أنتم جماعة تشمشه قدوة الزوايا قديمًا وحديثًا، وأسوة لها يقتدون بكم في كل أمر".[٣٩]

تميزت السنوات الأولى لناصر الدين- حسب نص اليدالي - بتوالي الكرامات مما جلب إليه العديد من الباحثين عن البركة، يقول اليدالي: "ومكث ثلاث سنين وهم عاكفون على ناصر الدين، ويعظهم مواعظ بليغة تذرف منها العيون، وتخشع لها القلوب، فتاب الناس وخشعوا وأقبلوا على طاعة الله والاشتغال بالآخرة عن الدنيا، وأحبه الناس حبًا شديدًا"، [٤٠] ونفس الشيء يؤكده المختار ولد حامد إذ يقول: "كانت لناصر الدين مكاشفات عجيبة مشهورة، أكبر آياته وكرماته إقبال الناس إليه من كل وجه، بدويهم وحضريهم، أعرابهم وأعاجمهم".[٤١]

يتبين لنا من خلال هذا المقتطف، أنَّ أنصار ناصر الدين هم أناس يبحثون عن خلاص في العالم الآخر، وبفضل كاريزميته الدينية بدأ ناصر الدين مشروعه وعمله كرجل تصوف يدعو إلى إصلاح الروح، لهذا سُميت هذه المرحلة "بسنين التوبة"، وكرَّس

هذه السنوات التي شكلت بداية مشروعه للدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي والديني بدون نبرة سياسية صريحة.(٤٢)

**بيعة ناصر الدين:**

شرع ناصر الدين في مرحلة البدايات هذه باختيار أنصاره الذين سيشكلون لاحقًا قاعدةً لحركته، ولم يتأخر في استثمار رأس المال هذا للمرور إلى طرح مشروعه السياسي على أرض الواقع، حيث تمت تعبئة أنصاره الدينيين تدريجيًا من أجل تشييد نموذج الدولة الإسلامية، والذي كان في البداية مجرد إصلاح أخلاقي تطور إلى فكر إصلاحي للمجتمع، وهكذا ينخرط ناصر الدين في مسار تقليدي، حيث أصبح رجل التصوف الذي ينبري على الساحة لتأسيس نظام يسود فيه العدل الإلهي، وتُطبّق فيه تعاليم الدين في صفائها، وكما وظَّف ناصر الدين علامات ورموز المهدية حتى وإن كان عدد من أنصاره يرفض هذا المعطى، فالبعد المهدي واضح في حركة ناصر الدين من خلال كتابات تلك الحُقبة، فهو حتى وإن لم يدّعِ أنه المهدي مباشرةً، فإنَّ خصومه أشاروا إلى النفحة المهدية في حركته. ولقد عرفت البلاد في تلك الفترة انتشارًا للأفكار المهدية، ففي أدرار ظهرت شخصية المجذوب وطقوس الإمام الحضرمي، كما أنَّ الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت مواتية لظهور شخصية المهدي المنقذ.

وبعد أنْ ظهر ناصر الدين كشخصية كاريزماتية، مؤسسة على سلطة غير طبيعية، انتقل إلى الخطوة الثانية من مشروعه، وتحولت البيعة والطاعة الروحية تدريجيًا إلى بيعة سياسية، وتَسمى "سيدنا"، ثم "إمامنا"، و"مشيع الدين"، وأخيرًا "ناصر الدين"، وأعلن مباشرةً بعد بيعته إرادته في تطبيق الشريعة والسنة، ووضع تنظيمًا من أجل إدارة شؤون الدولة الجديدة، فاتخذ الوزراء والقضاة وسعاة الزكاة.

ومن الملاحظ أنَّ الأشخاص الذين عُينوا في هذه المناصب ينتمون لتشمشه، وهو ما يُزكّي الطابع القبلي للحركة في بداياتها؛ ولا شك أنَّ العمق التاريخي والصورة الأسطورية لحركة المرابطين كحركة دينية حاضرة في فكر ناصر الدين، وذلك حين أعلن أنَّه من أصل لمتوني، فالحركة المرابطية - كما نعلم- تنتمي إلى صنف المشاريع الإصلاحية الدينية الكبرى، الحاملة للتجديد الديني والسياسي.(٤٣)

ما أنْ وضع ناصر الدين الأسس الأولى لحركته حتى انطلقت العمليات الحربية تحت راية الجهاد مدشنة بداية حرب شُرْبُبَّه ( 1671- 1677م)، (٤٤)التي تصارع فيها حِلفان رئيسيان هما: حسان، والزوايا، وفضلاً عن الدواعي الدينية، فقد كان من أهم أسباب هذه الحرب التنافس القائم على السلطة بين الأرستقراطيتين الزاوية والحسّانية، فحرب شُرْبُبَّه حسب تعبير محمد المختار ولد السعد، كانت من حيث الجوهر صراعًا طبقيًا على المصالح المادية والاقتصادية بين قطبي الزعامة في المجتمع الشنقيطي، أدى فيه العامل الديني دورًا مهما، لا كسلاح إيديولوجي فقط ، وإنما كمفهوم عقائدي ونظرة سياسية للعالم.(٤٥)

**الحركة في مرحلتها السنغامبية:**

لم تكن بلاد شنقيط بمعزل عن التحولات التي عرفتها السنغامبيا بحكم الارتباط التاريخي ما بين المجالين. فبعد الاقبال الكبير من طرف اتباع دعوة ناصر الدين، أعلن هذا الأخير الجهاد ضد الممالك السنغامبية الوثنية، لتعرف الحركة بذلك مسارًا جديدًا في تطورها إلى حركة سياسية كان للإسلام دورًا كبيرًا في تأطيرها.

وقد حققت هذه الحركة في بداياتها نجاحات كبيرة في مجموع المناطق الشمالية من السنغامبيا؛ إذ استطاعت الإطاحة بجميع الأرستقراطيات الحاكمة في فوتاتور، ووالو، وكايور، وجولف، وتعويضهم بزعماء مسلمين محليين.(٤٦) ويُستخلص من النصوص التي تناولت هذه الفترة، أنَّ ناصر الدين لم يتوان في إرسال الرسل إلى ملوك السنغامبيا، يدعوهم فيها إلى التوبة والالتزام بتعاليم الإسلام، ويُحذرهم من مغبة بيع مواطنيهم عبيدًا للنصارى.(٤٧)

**ولنا أن نتساءل في هذا الصدد، عن الأسباب التي كانت وراء سرعة انضواء هذه الممالك تحت راية ناصر الدين؟**

نعتقد أنَّ تفسير ذلك يكمن في سهولة تعبئة الناس ضد مجموعات زنجية تُعَدْ غير إسلامية في المنظور المحلي، وحتى من أسلم منها سابقًا يعتبر إسلامه ناقصًا، وإنَّ الجهاد لا يأخذ معناه الكامل إلا إذا كان موجهًا ضد شعوب غير إسلامية من أجل إدخالها للإسلام، كما سهلت الأزمة الاقتصادية أيضًا هذه الانتصارات.(٤٨)

إلا أنَّ وفاة الزعيم الروحي للحركة عام ١٠٨٥هـ/ ١٦٧٤م في حربه ضد جيوش حسَّان على الضفة اليمنى لنهر السنغال، أدت إلى ظهور الأرستقراطيات الزمنية من جديد على مسرح الأحداث بالسنغامبيا، مدعومة من طرف الإدارة الفرنسية التي كانت ترى في حركة ناصر الدين خطرًا على مصالحها السياسية والاقتصادية في منطقة حوض نهر السنغال، مركز ثقلهم التجاري؛(٤٩) لذا لم تدخر جهدًا في تدعيم تلك الأرستقراطيات ماديًا وعسكريًا حتى تمكنت أي"الأرستقراطيات" من القضاء على تلك الحركة الإصلاحية.

تلك كانت أبرز أحداث حركة ناصر الدين المعروفة بجانبها العسكري باسم شُرْبُبَّه، وهي - على رأي اليدالي - كلمة بربرية تدل على شعار، كان أنصار الإمام يتخذونه لهم ميزة، **فما أبرز خصائصها بالنسبة لموضوعنا؟**

**خصائص الحركة:**

إنَّ أبرز خصائص هذه الحركة تلخصت بأنَّها حملت الإسلام المجاهد لأول مرة في السنغامبيا منذ عهد المرابطين، بعد قرون من الفراغ السياسي في الصحراء الصنهاجية، وهذا الإسلام الفاعل سياسيًا وعسكريًا هو الذي أثار دهشة الفرنسيين الذين

لم يكونوا يتصورون رجل الدين إلا درويشًا زاهدًا، ومن ثم افتتح لويس شامبونو (L. Chamboneau) حديثه عن الحركة بالتأكيد أنّها أمر لم يسبق له مثيل، فيقول: "وما رأى الناس قط مُرابطًا أو راهبًا ــ وهو الذي يجب أنْ يكون تواضعه عميقًا وزهده متصلاً، وألا يهتم بثروات الدول أكثر من اهتمامه بالطين، يغادر وطنه ويذهب إلى بلد بعيد ليدفع أهله إلى الثورة، ويجعلهم يقتلون أو يطردون ملوكهم بحجة الدين والوحي الإلهي ليستولي عليهم ويحكمهم".(٥٠)

وفي هذا الجانب، عارض جماعة من الفقهاء حركة ناصر الدين، بحجة الفتنة التي قد تحدث من اهتمام رجال الدين بشؤون السياسة وقد استطاع ناصر الدين بفضل هذا الإسلام أنْ يجمع سكان حوض نهر السنغال كلهم تقريبًا في دولة واحدة تحت راية دعوة إسلامية، وقد تم له ذلك بالاعتماد على السكان والارتباط بمصالحهم، فلم يكن يفتح البلاد بل كان يدعو سكانها فيثورون.(٥١)

وقد شكلت هذه السلطة الموحدة المرتبطة بمصالح جماهيرها خطرًا كبيرًا على النفوذ الفرنسي الناشئ، وكنا أشرنا فيما سبق إلى بعض ملامح الموقف الفرنسي من حركة ناصر الدين، وهو موقف عدائي، منذ البداية؛ حيث عمل أصحابه على تفكيك حركته، فأعانوا أعدائه بالمال والسلاح، وأبوْا أنْ يقيموا مع ناصر الدين علاقات مسالمة حين عرضها عليهم.

ولهذا الموقف – في نظرنا – أسباب سياسية واقتصادية واضحة، فقد أوقف ناصر الدين تجارة الرقيق مع الفرنسيين من منطق ديني واضح، هو منع بيع المسلم للكافر. ولا يخفي شامبونو انزعاجه من تأثير هذا "المرابط النحيف"، حليق الرأس، على حركة النخاسة في منطقة ضفة النهر السنغالي".(٥٢)

ويزيد التاجر الفرنسي الأمر وضوحًا، عندما يتحدث بكل أسى عن أتباع الإمام ناصر الدين، حيث يقول: "إنهم يزدروننا كثيرًا، بسبب الاختلاف بين ديننا وشعوذتهم، ويوهمون شعوبهم أننا لا نشتري العبيد إلا لنأكلهم، ومنذ أنْ أصبحوا سادة البلاد، فإنَّ عبدًا واحدًا لم يدخل إلى سُفننا".(٥٣)

كما كان من المنتظر أنْ يفاوضهم في شأن سائر البضائع من موقف القوة والاستقلال، وذلك على العكس تمامًا من الملوك التقليديين، الذين أصبحوا عبيد عاداتهم الاستهلاكية.(٥٤) وما من شك، أنَّ حركة ناصر الدين لو أُتيح لها النجاح لكانت ذات أثر كبير في تاريخ السنغامبيا، ولانطبعت حياة شعوبها بهذه الخصائص التي ذكرناها، ولكن حتى وهي مهزومة كانت لها نتائج ذات بال.

## نتائج الحركة

### في بلاد شنقيط:

أدت هزيمة الحركة إلى وضع حد نهائي لمحاولات الجهاد، وإلى تكريس التقسيم الوظيفي الذي يمنع بموجبه على حملة العلم والدين، حمل السلاح للهجوم أو التدخل في شؤون السلطة العسكرية، وقد رفعوا شعار"من حمل السلاح فقد ترك الصلاح"؛ ولكن إلغاء الخيار العسكري لم يترك قبائل الزوايا مكتوفة الأيدي، بل إنّها نشطت نشاطًا بالغًا في ميادين مرتبطين بـالثقافة العربية الإسلامية والتصوف الطرقي، فازدهرت في هذه الصحراء الشنقيطية علوم الشرع الإسلامي واللغة العربية ازدهارًا كبيرًا، وأصبحت الطرق الصوفية مؤسسات فكرية واقتصادية ذات إشعاع عظيم، ثم إنَّ انتصار المغافرة ــ وهم القبائل العربية المعادية لناصر الدين ــ وما نجم عنها من قيام الإمارات المغفرية قد عجل بتعريب فئات عريضة من سكان بلاد شنقيط، وسادت لغتهم الحسانية، فكانت أداة توحيد للمجتمع العربي الشنقيطي.(٥٥)

وغني عن البيان، أنَّ حركة ناصر الدين تركت آثار سلبية على اقتصاد المنطقة؛ إذ أدت إلى حدوث أزمة اقتصادية حادة جراء عدة سنوات من القتال، وما رافق ذلك من انشغال عن الأنشطة الاقتصادية، وتحطيم لوسائل الإنتاج، وإنهاك للقوى المنتجة، وقد سار كل ذلك بالمنطقة نحو المزيد من الروابط مع الأوروبيين بالمناطق الساحلية. ونعتقد أنَّ شُرْببَّه لم تكن صراعًا معزولاً في منطقة الجنوب الغربي الشنقيطي، بل كانت حلقة في سلسلة صراعات سياسية وعسكرية غطت كامل المجال الشنقيطي تقريبًا.(٥٦)

### في ممالك الضفة الجنوبية من النهر:

إنَّ فشل حركة ناصر الدين عسكريا لا يعني فشلها في المجالات الأخرى وخاصة في المجال الديني؛ فقد عمقت الوعي الديني لدى السكان، وعملت على إحياء روح الجهاد في المنطقة، وتوحيد دول حوض النهر، وبفضلها تحول الإسلام في المنطقة من إسلام بلاط إلى إسلام شعوب.(٥٧)

ولا يمكننا فهم التحول الظاهر في انتقال الإسلام من البلاط إلى حياة العامة، وتحوله إلى سلاح بأيدي الشعوب، وراية لحركات الثوار إلا بالرجوع إلى حركة ناصر الدين، التي اعتمدت على أساليب شعبية في الدعوة والعمل السياسي، وربطت بين الإسلام وبين مطالب التغيير عند الجماهير العريضة، وقد كان من شأن هزيمة الحركة على أيدي التحالف الأرستقراطي الفرنسي، أنْ يُشكل المهاد الصالح لهذا المسار التاريخي؛ إذ ارتبط ملوك السنغامبيا بالتجارة الفرنسية وما تمنحهم إياه من امتيازات، وما يقتضيه التعامل معها من البطش بالشعوب واستغلال ثرواتها وبيعها عبيدًا، بينما بقيت عامة الشعب متجهة إلى الإيديولوجية الإسلامية الحامية من ظلم الملوك والنصارى.(٥٨)

ومن هنا، يسهل على المرء أنْ يفهم انتقال الإسلام المجاهد إلى الضفة الجنوبية من النهر بعد أن هُزِم في الشمالية، ويتضح له أنَّ الثورات المتتالية التي أدت إلى قيام الدول الإسلامية في بوندو، وفوتا جالون، وفوتاتور، وحركات الجهاد في القرن التاسع عشر الميلادي، إنما كانت امتدادًا لحركة ناصر الدين واستثمارها

للرصيد الإسلامي الشعبي الذي أنشأته وخلفته وراءها، يقول الباحث الأمريكي فيليب كرتين في هذا الصدد: "إنَّ ظهور هذه السلسلة من الثورات الدينية التي بدأت بالجنوب الشنقيطي، واتبعت خطًا متصلاً في تماسها وتداخلها عبر الشريط الساحلي، يمكن أنْ يكون ظاهرة متميزة في حد ذاته، وقد تكون له انعكاسات كبيرة على تأويل التاريخ الديني في غرب إفريقيا".(٥٩)

خلاصة القول، إنَّ حركة ناصر الدين الإسلامية، كان ضمن أهدافها المتعددة، بوابة للحرية، ومحاربة الاسترقاق، والدعوة للإسلام.

## خاتمة

كل ما ذكرنا سابقًا ليس إلا مجرد أمثلة لا تتوخى الحصر، فقد ظهرت في معظم المناطق الإفريقية حركات شعبية إصلاحية كانت تروم إلى تصحيح الأوضاع وتطبيق الشريعة الإسلامية، وتستجيب بشكل أو بآخر للتحولات الجديدة، وتفاعلت الدعوة الإسلامية إيجابيًا مع هذه التحولات، بحيث تغيرت الخصائص التي طبعت الظاهرة الإسلامية في الفضاء السنغامبي قبل القرن السابع عشر الميلادي.

لاحظنا كذلك أنَّ الثقافة العربية الإسلامية – بعد القرن17 م – لم تعد محصورة في العواصم السياسية والمراكز التجارية، بل أصبح المجال المفضل لانتشارها وتفتقها هو الأرياف والصحارى التي أصبحت تُباهي المدن العريقة بمدارسها ونهضتها العلمية، ولم تقتصر هذه الاستجابة على تغيير مجال انتشار الإسلام ومؤسسات توصيله، بل جاوزت ذلك إلى محتوى الخطاب الإسلامي نفسه، فنشأ تيار ديني ذو نزعة باطنية يوازي ويعارض التيار الفقهي التقليدي.

وتحولت الوظيفة السياسية للخطاب الإسلامي بعد انهيار الأسس الاقتصادية و الاجتماعية للتحالف التاريخي بين الحاكم والفقيه، فأصبحت وظيفة ترقيع النصوص لتشريع الأنظمة القائمة مهمة أصعب مما كانت عليه، وهي – إلى ذلك- ضئيلة الفائدة.

وفي هذا السياق المتحول، ظهر جيل من الدعاة يسعى إلى الجهاد بغية تحويل الواقع بدلا من الاجتهاد لتحرير النصوص، وبذلك تحولت الدعوة الإسلامية من جهاز إيديولوجي يُشرّع الأنظمة القائمة إلى إيديولوجية تحريضية تسعى إلى بعث الشرعية الإسلامية مجسدة في شخص الإمام، ولعل هذا هو المغزى الحقيقي للحركات الإصلاحية.

**وأخيرًا وليس آخرًا، ألا تذكرنا هذه الأحداث بما يجري اليوم في عالمنا العربي من قيام سلسلة من الثورات الشعبية العفوية؟، ألم تكن الأسباب والدوافع نفسها وإنْ تغير الزمن؟، إذًا صدق مَنْ قال: "إنَّ التاريخ يُعيد نفسه"**

## الهَوامِشُ:

(١) نود تسجيل ملاحظة هنا مفادها: أن بلاد السودان عرفت تهميشًا كبيرًا من طرف المؤرخين السابقين من يونان ورومان أمثال: هيرودوت، وديودور الصقلي وبلين وقبله سترابون وغيرهم، باعتبارهم كانوا يعتبرونها أرضاً مجهولة. لدرجة أنهم نعتوها في كتاباتهم بالمنطقة الحارة والتي تستحيل الحياة بها، ومن الملاحظ أن أخبار بلاد السودان تمت على يد العرب.

(٢) أحمد الشكري، ٢٠١١، **الذاكرة الإفريقية في أفق التدوين إلى غاية القرن١٨م** (نموذج بلاد السودان)، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٢٣.

(3) Saint- Martin (J.Y.),1989, Le Sénégal Sous le second empire: naissance d'un empire colonial, 1850-1871, Paris, Karthala, p. 60.- Barry (B.), 1988, La Sénégambie du XVe au XIXe siégle : Traite négriére, Islam et conquête coloniale, Paris, éd. L'Harmattan, p. 27.

(٤) **الذاكرة الإفريقية في أفق التدوين**، ص ٢٨.

(٥) كانت **شنقيط** تُكتب في الوثائق القديمة بالجيم، وأهل البلد ينطقونها شنكيط، وتُكتب بالقاف وتقرأ بالجيم، وقد كتبها صاحب القاموس شنكيت، ولكن اسم المدينة استقر على النحو الذي في المتن، وتعني: عيون الخيل. راجع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، ١٩٨٩، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، بعناية أحمد السيد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. ٨، ص. ٤٢٢.

(٦) موسى كمرا، ٢٠٠٩، **تاريخ قبائل البيضان عرب الصحراء الكبرى**، تحقيق حماة الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.١، هامش صفحة. ٨٥.

(٧) محمد فال بن بابه، ١٩٨٦، **كتاب التكملة في تاريخ إمارتي البراكنة والترارزة**، تحقيق أحمد ولد الحسن، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات – بيت الحكمة، قرطاج، ط. ١، ص. ٥٥. **وأروان**: مدينة تقع في جمهورية مالي الحالية.

(٨) نذكر على سبيل المثال ما جاء في بعض المصنفات: فالسعدي يركز على نهر النيجر قلب السودان المطابق لملكة سنغاي ويحدد بلاد السودان الغربي: "من أرض دند إلى حد أرض الحمدية ومن حد أرض بندك إلى تغاز وتوات و مافي أحوازهن". راجع: **تاريخ السودان**، ص. ١٤٢. وقال عنها الجغرافي الشهير المقدسي "وأما أرض السودان فإنها تتاخم هذا الإقليم ومصر من الجنوب، وهي بلدان مقفرة واسعة شاقة). شمس الدين المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ط. ٢، ليدن، د.ت، ص. ٣٤١.

(٩) عبد العزيز الفشتالي، ١٩٧٢، **مناهل الصفا في مآثر مولانا الشرفا**، تحقيق عبد الكريم كريم، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ١١٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص. ١١٧.

(١١) **مملكة غانة:** تعد من الممالك الإفريقية التي كسبت الصيت والثراء بعد أن أقامت حكمًا مركزيًا محل القبلية الصرفة، وأنشأت مركزا لتجارة الذهب والملح. وتتضارب الأقوال حول تاريخ قيام هذه الملكة، إذ يذهب البعض إلى أنه القرن الثاني الميلادي ومن المرجح أنها قامت في القرن الثالث الميلادي عاش أمراؤها في مدينة كومبي في إقليم يعرف باسم واكادو أو غانة واتخذوا من الألقاب سوننكي وغانة، وأطلق هذا الأخير على الدولة، وأطلقه العرب على العاصمة كومبي فسموها مدينة غانة .تكونت هذه الملكة في المنطقة الممتدة شمالي منحنى النيجر الأعلى ومنابع نهر السنغال، وامتدت أيام

عظمتها (نهاية القرن ١٠ وبداية القرن ١١م) فأصبحت حدودها تحادد الصحراء في الشمال، ونهر السنغال في الجنوب، ونهر النيجر في الشرق، وكان امتدادها على حساب ممالك سودانية صغيرة مثل مملكة التكرور (جنوب نهر السنغال) ومملكة صوصو (على نهر النيجر). راجع: أبو القاسم محمد بن على، ١٩٧٩، **صورة الأرض**، بيروت، مكتبة دار الحياة، ص. ٩٦.

(١٢) **الصوصو**: هم أحد الشعوب المكونة لمملكة غانة. ثار الصوصو بزعامة (سومانكورو) واحتلوا عاصمة غانة للانتقام من حُكامها الذين رضوا بحُكم المرابطين. عند ذلك فرَّ المسلمون إلى الشمال خوفاً من بطش سومانكورو، غير أنَّ القائد (سندياتة) مؤسس مملكة مالي، قد استطاع أن يقضي على الصوصو في عام ١٢٤٠م.

(١٣) **تاريخ السودان**، ص. ٦٤.

(١٤) **الأسكيا محمد** (٨٩٩ـــ ٩٣٥هـ/ ١٤٩٣ـــ١٥٢٨م): هو أول ملوك آل أسكيا ومؤسس حُكم دولتهم، تولى السلطة سنة ٨٩٩هـ/١٤٩٣م، بعد الإطاحة بسني بارو، آخر ملوك أسرة سني، أشار المؤرخ محمود كعت إلى أنَّ هذا السلطان كان جليل القدر بين أهله، كما كانت له من المناقب وحسن السياسة والرفق بالرعية والتلطف بالمساكين ما لا يحصى، ولا يوجد له مثيل لا من قبل ولا من بعد. أجمعت أغلب المصادر على حنكته وقدرته على إقامة تنظيمات إدارية جيدة، إلى أن أصيب بالعمى وعزله ابنه أسكيا موسى، وتولى الحُكم محله، وبعد الإطاحة به دخلت مملكة سنغاي منعطفاً جديداً، تميزت بالصراع المرير بين الأمراء حول الحُكم، لهذا انتشرت في صفوفهم الحرب والفتن، وهو ما أدى إلى انهيار كل ما بناه هذا السلطان. راجع: محمود كعت، ١٩٨١، **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس**، الطبعة الأولى، ميزونوف- باريس، ص. ٥٩.

(١٥) أبو عبيد البكري، ١٩٦٥، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك، تحقيق دوسلان، باريس؛ ميزونوف، ص. ١٧٢.

(١٦) **تاريخ السودان**، ص. ١٢.

(17) Coquery - Vidrovitch(C), 1984, L’Afrique Noire, permanences et ruptures, Paris, Payot, p. 14.

(١٨) **تاريخ السودان**، ص. ٦٤ ـــ ٦٩. **تاريخ الفتاش**، ص. ١١ ـــ ٣٩.

(١٩) عبد الودود ولد عبدالله، ١٩٨٨ "**الإسلام والمجتمع في إفريقيا الغربية خلال القرنين ١٧و ١٨م**"، ضمن ندوة الفنون، التاريخ والحضارات الإفريقية، الجزائر، ص. ١٠.

(٢٠) المرجع نفسه، ص. ١٣.

(٢١) **تاريخ السودان**، ص. ٢٦٧. كان لكتاب "الشفا" تأثير واسع في عموم السنغامبيا، سواء فيما يتعلق بجانبه الروحي أو الفقهي التشريعي، حيث اعتُمِد في معالجة مسألة الكفر والتكفير. ولهذا احتل مكانة متميزة (بعد القرآن الكريم، وصحيح البخاري، ومختصر خليل) في قلب وعقل السودان، وهي مكانة ما تزال فاعلة ومؤثرة لحد الآن.

(٢٢) نلاحظ على سبيل المثال أنَّ أغلب المجموعات التي تتعاطى العلم والتعلم في الوسط الشنقيطي (قبائل الزوايا) تصر على أنّ أجدادها قد هاجروا من مدن محددة، ومن الصعب التأكد من صحة كل الروايات، لكن بعضها على الأقل، يبدو صحيحاً من الوجهة التاريخية.

(٢٣) **تاريخ الفتاش**، ص. ٤٥.

(٢٤) "**الإسلام والمجتمع في إفريقيا الغربية خلال القرنين ١٧و ١٨م**"، ص. ١٤.

(٢٥) **تاريخ السودان**، ص. ٢٦٨.

(٢٦) الخليل النحوي، ١٩٨٧، **بلاد شنقيط المنارة والرباط: عرض الحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة** (المحاضر)، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص. ٤٨ وما يليها.

(٢٧) هو الفقيه أبو عبدالله محمد بن علي بن موسى (ت. ١٠٣٧هـ/ ١٦١٦م)، كان صاحب كرامات يزوره الناس من كل فوج في كل الساعات، وربما كان رائد النزعة الباطنية التي ستنتشر في المنطقة بدءاً من هذه الفترة. راجع: **تاريخ السودان**، ص. ٥٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص. ١٥.

(٢٩) **أطار**: مدينة موريتانية تروي بعض الروايات أنها بُنيت لأول مرة غربي البطحاء في أواخر القرن التاسع الهجري، وهي الآن وعاصمة ولاية أدرار الموريتانية و تبعد ٤٣٥ كم عن العاصمة نواكشوط. راجع: محمدو ابن محمذن، ٢٠٠٠، **المجتمع البيضاني في القرن ١٩: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية**، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية. هامش صفحة ١١.

(٣٠) **آدرار**: احدى ولايات الشمال الموريتاني، تبعد عن العاصمة نواكشوط ٤٨٠ كم.

(٣١) **وادان**: حاضرة عتيقة تقع في شمال غرب موريتانيا، تأسست عام ٥٣٤هـ على يد الحاج عثمان الأنصاري القادم مع الشريف عبد المومن من المغرب حيث كانا رفيقي درب ودراسة وقد أكمل المدينة رجال من أجداد قبيلة أيدوالحاج ومنهم الحاج عثمان نفسه. راجع: تاريخ قبائل البيضان، هامش صفحة ٨١.

(٣٢) **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، ص. ٥٧٨.

(33) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 93.

(٣٤) أحمد الشكري، ٢٠٠١، "**جهاد الحاج عمر في أعالي نهر السنغال**"، ضمن الندوة الدولية المنعقدة في داكار ١٩٩٨ (السنغال)، في ذكرى مرور مائتي سنة على ميلاد الحاج عمر الفوتي تال، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٥٠.

(٣٥) **تشمشة**: اتحاد أسستها خمس قبائل زاوية تعيش في المنطقة منذ القرن (٨هـ/١٤م)، وهذا التجمع القبلي له وزن سياسي وثقافي مكنه من أن يتبوأ قيادة حرب شُرْبُبَّه بالجنوب الغربي من بلاد شنقيط. وتشمشة تعني بالأمازيغية خمسة. راجع: امحمد بن أحمد يوره الديماني، ١٩٩٢، **إخبار الأحبار بأخبار الآبار**، ترجمة بول مارتي، تحقيق أحمد ولد الحسن، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص. ٥٢.

(٣٦) محمد اليدالي، ١٩٩٠، **نصوص من التاريخ الموريتاني** (شيم الزوايا- أمر الولي ناصر الدين- رسالة النصيحة)، تحقيق محمد ولد باه، قرطاج، بيت الحكمة.

(٣٧) **قبائل حسان**: تحتكر هذه المجموعة القوة العسكرية والسلطة السياسية.

(٣٨) **قبائل الزوايا**: ارتبطت هذه القبائل بالأساس في المشاغل العلمية والخطط الدينية (الفتوى، والقضاء، والإمامة..الخ)؛ واحتكارهم للمعرفة الدينية وفر لهم سلطة رمزية فاعلة داخل المجتمع.

(٣٩) **نصوص من التاريخ الموريتاني**، ص. ٣٥-٣٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٤١) المختار ولد حامد، ٢٠٠٠، **موسوعة حياة موريتانيا (التاريخ السياسي)**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ص. ٢٠٦.

(٤٢) رحال بوبريك، ٢٠٠٨، **دراسات صحراوية المجتمع والسلطة والدين**، الرباط، دار أبي رقراق، ط. ٢، ص. ٨٠.

(٤٣) المرجع نفسه، ص. ٧٨.

(٤٤) **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، ص٤٩٣.

(٤٥) محمد المختار ولد السعد، ١٩٩٣، **حرب شرببه أو أزمة القرن ١٧م في الجنوب الغربي الموريتاني**، نواكشوط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ص. ٩٧. ونحن نشاطر ولد السعد برأييه، ونضيف أن الوضع المتأزم الناتج عن القمع الذي تعرض له الشعب من قبل أرستقراطي السلطة، المستعدين لبيع شعوبهم عند الحاجة ليشتروا منتجات أوروبية، هو ما يفسر الطابع الثوري لحركة ناصر الدين.

(46) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 95.

(47) Louis (M. Ch.), 1968, " L'histoire du Touben ou changement des Royes, et Réforme de religion des Negres du Sénégal Coste d'Afrique depuis 1673 que est son origine jusque en 1677 ", in Carson, T .A. Ritchie : Deux textes sur le Sénégal 1673-1677, IFAN, T, XXX, série B, No1., p. 338.

(48) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p .89.

(٤٩) الفرنسيون في سانت لويس كانوا يتخوفون بشكل كبير من قيام أي كيان سياسي على نهر السنغال، يستطيع تحت غطاء اسلامي أنْ يفرض شروطاً على الحركة التجارية، فسانت لويس كانت تريد استعادة تجارة الرقيق الضرورية جداً لحركة الازدهار في العالم الجديد، لتتمكن بذلك من المحافظة على التجارة الثلاثية، ولأنها كانت تدرك الخطر الذي تشكله هذه الحركة على مصالحها فقد قامت بتقديم الدعم العسكري والمالي المباشر لمختلف الأرستقراطيين المنهزمين، لتساعدهم على استرجاع سلطانهم. على الرغم من رواية شامبونو الواضحة جداً في هذا المجال، إلا أن فيليب كورتين يحاول أنْ ينفي أنَّ علاقة ما بين الوجود الأوروبي والثورات الشعبية التي قامت في السنغامبيا، ويدرسها منفصلة عن محيطها. راجع:

Curtin (Ph.), 1971, " Jihad in West Africa, early phase and inter-relations, in Mauritania and Senegal", Jornal of Africa history, XII, No 1, p. 50.

(50) Louis, (Ch.), "L'histoire du Touben ou changement", op.cit., p. 338.

(٥١) أحمد ولد الحسن، ١٩٨٩، **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الأول، جامعة نواكشوط، ص. ١١.

(52) "L'histoire du Touben ou changement ", p. 339.

(53) Ibidem, p. 339.

(٥٤) **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، ص. ١١.

(٥٥) المرجع نفسه، ص. ١٢.

(٥٦) **المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر**، ص.٢١٦.

(57) La Sénégambie du XVe au XIXe siégle, p. 94.

(٥٨) **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، ص١٣.

(59) "Jihad in West Africa, early phase and inter-relations, in Mauritania and Senegal", p. 23.

# المبادلات التجارية
# بين إقليم توات وحواضر المغرب الإسلامي والسودان الغربي

**د. خير الدين شترة**
قسم التاريخ
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة المسيلة – الجمهورية الجزائرية

## مُلَخّصْ
تحاول هذه الدراسة عرض الإطار الجغرافي والبشري والبيئي والاقتصادي والاجتماعي للصحراء الجزائرية ولإقليم توات والتعريف بسكان المنطقة وتشكيل البنية القبلية وأماكن الاستقرار والمسالك الصحراوية من وإلى إقليم توات مع التركيز على كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية التي سنتطرق فيها إلى جانب المبادلات التجارية وما يرتبط بها، لنخلص في النهاية إلى التأكيد أن هذا الإقليم ارتبط بحواضر المغرب الإسلامي ارتباطًا وثيقًا بواسطة أعراف تجارية نسجت شبكة من الاتصالات الاقتصادية وهو ما انجر عنه تبادل ثقافي وحضاري أعطى للإقليم دورًا رياديًا عبر العصور، ذلك أن المنتجات التي سوّقها التجار المسلمون القادمون من الشمال كانت بالإضافة إلى منافعها المادية تحمل في طياتها مؤثرات حضارية تعكس صورة ديانة سمحاء، وثقافة مجتمع مسالم.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ٢١ أغسطس ٢٠١٤
تاريخ قبول النشر: ١٧ نوفمبر ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**
الصحراء الجزائرية، إقليم توات، التبادل التجاري، المسالك الصحراوية، الأسواق التجارية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**
خير الدين شترة. "المبادلات التجارية بين إقليم توات وحواضر المغرب الإسلامي والسودان الغربي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٣٦ – ٤٧.

## مُقَدِّمَةٌ
لقد أدى مسار الصحراء الإفريقية الكبرى دورًا حضاريًا هامًا في تاريخ إفريقيا ككل وأفريقيا الغربية على وجه الخصوص وهو الدور الذي عجز مسار المحيط الأطلسي عن مواكبته، فقد كانت مسارب الصحراء إلى غربي إفريقيا خلال العصر الوسيط بمثابة مسالك تعبر من خلالها حضارة البحر الأبيض المتوسط والحضارة الإسلامية بعد ذلك إلى إفريقيا جنوب الصحراء عمومًا وإفريقيا الغربية بصورة أخص، وقد استمر هذا التوارد للحضارة إلى غربي إفريقيا خلال فترة طويلة من العصور الحديثة أيضًا، وطوال هذه الفترة كانت مياه المحيط الأطلسي لا تأتي لغرب إفريقيا بشيء من الحضارة.

والحقيقة أن قبائل السودان الغربي قد اتصلت منذ القديم مع سكان الشمال الإفريقي شمال الصحراء، ولم تكن الصحراء في يوم من الأيام تشكّل عائقًا دون الاتصال الحضاري المثمر بينهما وكانت الأسس الأولى المباشرة لهذا الاتصال هي التجارة وتبادل المنتجات والبضائع وعن طريقها انتقلت المؤثرات الحضارية بشكل واسع فالتجارة بهذه الصورة خدمت مصالح الطرفين وشكّلت عاملاً للتطور كان كافيًا ومهمًا لكل منهما.

ويُعَدّ جوهر العلاقة بين سكان الشمال الإفريقي وسكان جنوب الصحراء اقتصاديًا بالدرجة الأولى، حيث أن العامل الاقتصادي والتجاري والسعي وراء الكسب المادي كان السبب الرئيس الذي جعل التجار يجوبون الصحراء ويتحملون مشاق السفر، واختيار الطرق الأنسب لقوافلهم، حيث أسهم هؤلاء التجار في بناء علاقات مع أمثالهم من التجار جنوب الصحراء

بالدرجة الأولى والذين تربطهم بهم علاقة تبادل السلع، كما أقام التجار علاقات مع القاطنين في الواحات التي تمر بها الطرق التجارية فنشأت مراكز لاستقبال القوافل فيما بعد.

وبما أن أولئك التجار كانوا في غالبيتهم من العرب المسلمين بعد الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا، وكانوا من الذين يمارسون شعائرهم الإسلامية ويطبقون القوانين الإسلامية في المعاملات المالية وغيرها من النشاطات الأخرى أينما رحلوا، وأدَّت مزاولة التجار فروض الإسلام من صلاة وصوم وصدقة إلى إثارة انتباه الإفريقيين الذين تعرفوا للمرة الأولى على هذا الدين الجديد فتأثروا بهم تدريجيًا، ثم ما لبث أن اعتنق الكثير منهم الإسلام وفضلوا الدخول فيه طوعًا واختيارًا(١)، يُضاف إلى ذلك، أن كل مسلم مكلف بنص الدين بمهمة نشر الدين والدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ثم خوض المعارك في سبيل الدفاع عنه، ولكننا لا نعرف عن معارك قامت لنشر الدين في المنطقة إلا في عهد المرابطين بالمغرب.

كما كانت المسافة التي يقطعها التجار بين الشمال الأفريقي وجنوبها الغربي شاسعة والمدة التي يقطعونها في الرحلة طويلة، الأمر الذي أدى بالكثير من التجار إلى الزواج بزوجات من المناطق التي يتعاملون معها ويستقرون فيها، وأدى هذا بدوره إلى إظهار جيل مختلط كسب دينًا وثقافة جديدة بالإضافة إلى ثقافته مما ساعد في تسارع انتشار الإسلام. كما جلب التجار معهم من الشمال الأفريقي إلى الجانب الآخر من غرب إفريقيا ووسطها المعرفة بشتى أنواعها وحضارة العالم في العالم الإسلامي بمفاهيمه الدينية، والأنماط الجديدة من التعليم والفن المعماري والمحاصيل والصناعات والمهارات الجديدة، يقول البكري(٢) في تحقيقه عن انتشار الإسلام والثقافة الإسلامية: «أن ملك بلاد التكرور (الستغال) المدعو "ورجاني بن دايسن" قد اعتنق الإسلام، ومن الواضح أن إسلام هذا الملك قد جعل أتباعه يعتنقون الإسلام وأتبعهم الكثيرون».

نستخلص مما سبق؛ أن العلاقة بين الضفتين كانت علاقة تجارية وثقافية ذات طابع سياسي قائم على تحقيق المصالح المشتركة بين الجانبين، حيث اعتمدت هذه العلاقة على نتائج سياسية واقتصادية وثقافية بين الشمال والجنوب منذ الفتح العربي وهي انتشار الإسلام والحضارة الإسلامية.(٣)

## أولاً: التكوين الطبيعي للصحراء الجزائرية

### ١/١- الموقع الجغرافي:

تبلغ مساحة الصحراء الجزائرية (١.٩٨٧,٦٠٠ كلم٢)، وبذلك تغطي مساحة تبلغ نسبتها (٩٠%) تقريبًا من المساحة الكلية للجزائر الحالية والتي تقدر بـ (٢.١٩٥,٦٠٠ كلم٢)، إن التكوين الطبيعي للصحراء أبسط من المنطقة التلية(الشمالية) إذ تخلو من الجبال (ما عدا جبال الهقار والتاسيلي) والمرتفعات المعقدة والسهول الضيقة المحصورة والالتواءات الحديثة ولكنها تضم سهولاً تحاتية واسعة وأحواضًا مغلقة، وجبالاً لها حافات شديدة الانحدار، وعروقًا رملية متحركة، وعلى هذا الأساس تنقسم الصحراء الجزائرية من حيث التكوين الطبيعي إلى أربع مناطق متباينة هي:

- منخفض الجهة الشمالية الشرقية، وتظهر فيه بعض الشطوط مثل شط ملغيغ الذي يقع تحت مستوى سطح البحر بحوالي (٣١م).
- سهول تحاتية تغطيها الرمال، وتحتل أكبر مساحة في الصحراء الجزائرية.
- منطقة الهضاب الصخرية الواقعة على الأطراف الشمالية وفي الوسط كهضبة تادمايت إلى الشمال من واحة تمنراست.
- الكتل الجبلية المرتفعة في الركن الجنوبي الشرقي وهي جبال "الهقار" التي تبلغ أعلى قمة فيها (٣.٠٠٣ م)، وهي قمة "تاهات" بمرتفعات الأتاكور الواقعة إلى الشمال من واحة تامنراست تليها قمة "إيلامان" (٢.٨٢٣م)، ثم قمة "عين طاريان" (٢.٧٦٢م)، وقمة "اسكريم" (٢.٨٠٤م)، وقمة "توزات" بعلو (٢.٤٠٠م) وكلها بجبال الأتاكور.

كما تضم الصحراء الجزائرية ثلاثة مظاهر تضاريسية متباينة هي: الحمادة، والرق، والعرق(٤). وتحتل العروق مساحة واسعة من الصحراء الجزائرية، ففي الجهات الشرقية يوجد العرق الشرقي الكبير الذي يمتد إلى ما وراء الحدود الجزائرية التونسية؛ حتى المنخفض الفاصل بين هضبة "تادميت" وواحة المنيعة، ثم العرق الكبير الذي يمتد من بني عباس غربًا حتى هضبة المنيعة شرقًا. بالإضافة إلى عرق الشيخ وعرق إيجيدي على الحدود الجزائرية الموريتانية، وهناك عدد كبير من الأودية على أطراف الصحراء خصوصًا المنحدرة من سلاسل جبال الأطلس الصحراوي، والتي غالبًا ما تفيض في فصل الشتاء نظرًا لتأثرها بمناخ البحر الأبيض المتوسط، مثل وادي مزي، ووادي ريغ.(٥)

### ٢/١- المناخ وفترات الجفاف:

يتميز مناخ الصحراء بالجفاف وقلة الأمطار تدريجيًا من الشمال إلى الجنوب، حيث لا يزيد متوسطها السنوي عن (١٠٠م)، وإن هي نزلت فلا تكون إلا بعد سنوات، فقد لوحظ أن بعض الأماكن من الصحراء لم تسقط فيها الأمطار لمدة ٢٥ سنة، وتعود ظاهرة الجفاف هذه إلى وقوع الصحراء في المنطقة الخارجية عن تأثير المدارين، وهي المنطقة التي تتجمع فيها الرياح القادمة من خط الاستواء وبذلك فهي منطقة ضغط مرتفع ومصدر للرياح التي تهب من الصحراء نحو المنطقة الاستوائية، وهي رياح جافة لا تسبب نزول الأمطار لأنها تتحرك على سطح يابس(٦)، ولما كانت منطقة الصحراء واقعة بين الإقليمين السوداني في الجنوب، وإقليم الإستبس في الشمال، فإنها تتأثر بهذين المناخين، حيث يقل هذا التأثير تدريجيًا كلما توغلنا نحو الداخل.

ومنطقة الصحراء الجنوبية تتأثر أمطارها بأمطار المنطقة المدارية التي تتميز بفصلين متباينين: فصل ممطر في الصيف، وفصل جاف في الشتاء، وهذا بعكس الجهات الشمالية من الجزائر وبهذا تتميز المنطقة بفترة ممطرة تبتدئ من شهر مايو حتى شهر سبتمبر، وذلك عندما تهب الرياح الموسمية على الأطراف الجنوبية للصحراء[٧]، وعلى العموم فإن الأمطار الصحراوية تتميز بأنها أمطار إعصارية فجائية كثيرًا ما تؤدي إلى وقوع الكوارث.

لقد كان للوضع الجغرافي انعكاس مباشر على مناخ الصحراء، حيث يسودها مناخ قاري قارس في فصل الصيف، حيث ترتفع درجة الحرارة إلى (+٥٠°) في الظل، وقد تصل بإقليم توات إلى (+٤٥°)، كما تنخفض في الشتاء إلى درجة الصفر، وبهذا يكون المدى الحراري السنوي كبيرًا جدًا بالإضافة إلى ذلك تتعرض الصحراء إلى هبوب رياح جافة وفي بعض الأحيان متميزة بعواصف هوجاء من الرمال تعرقل جميع أنواع النشاط البشري[٨]، وتقع الصحراء بين الإقليم السوداني في الجنوب والإقليم الاستبسي في الشمال فشمال الصحراء تتسلل إليه الرياح الغربية والشمالية الغربية في فصل الشتاء فتسقط الأمطار على الهوامش الشمالية أما الجنوب فأمطاره ترتبط بأمطار المنطقة المدارية التي تتميز بفصلين متباينين؛ هما الصيف الممطر والشتاء الجاف، وبذلك نجد أن للمطر الصحراوي فترتين إحداهما تبتدئ من شهر نوفمبر إلى غاية شهر جانفي عندما تهب الرياح الشمالية الغربية المطرة على الهوامش الشمالية، أما الثانية فتبتدئ من شهر ماي، إلى شهر سبتمبر وذلك عندما تهب الرياح الموسمية على الهوامش الجنوبية[٩].

إذن فظاهرة الجفاف السائدة في الصحراء تعود إلى الارتفاع الكبير لدرجات الحرارة مع النقص في تساقط الأمطار، وهذا ما يوضحه مخطط قوسن (العلاقة بين الحرارة والأمطار) لمحطة تامنراست[١٠]، التي تمثل نظام مناخ المناطق الجنوبية، إذ نجد الفارق كبيرًا بين الأمطار والحرارة الأم الذي يكون هو سبب تمديد فصل الجفاف، فالحرارة تبتدئ في الارتفاع منذ الشهر الثالث لتصل إلى أقصاها في الشهر السابع والثامن متجاوزة ٣٠° كمتوسط، ثم تبدأ في التراجع إلى حدود (١٥°)؛ بينما الأمطار قليلة ما عدا في الفترة الممتدة ما بين ماي إلى سبتمبر حيث يتراوح المتوسط المطري ما بين ٥٠- ١٢٠ ملم.

ومحطة بسكرة[١١] التي تمثل نظام مناخ المناطق الشمالية للصحراء تزداد فيها كمية الأمطار في فصل الشتاء بين شهر أكتوبر وشهر أبريل لتقل في فصل الصيف خاصة في ماي وجوان وجويلية وأوت في المقابل ترتفع درجات الحرارة ما بين ماس وأكتوبر ليتسع فيها الجفاف في حين تكون فترة الرطوبة ما بين نوفمبر إلى مارس حيث تزداد الأمطار وتقل الحرارة، وكان لهذا المناخ دور كبير في سير الأحداث التاريخية وفي السياسة الفرنسية التي كانت تختلف عما عرفه الشمال من أحداث تاريخية.

واعتنى كثير من الجغرافيين – الرحالة- بدراسة مناخ الصحراء الجزائرية منذ القرن التاسع عشر (١٩م) ورصد درجات الحرارة وكميات الأمطار والضغط وغيرها من الظواهر الطبيعية، ولهذا وعلى ضوء هذه الدراسات أمكن تحديد فترات الجفاف التي تعرضت لها المنطقة، فعلى مدى مئة عام من ١٨٦٠م إلى ١٩٦٠م سجلت خلالها ٣٤ سنة اعتبرت سنوات قحط، مما يدل على أنه من بين كل عشر سنوات هناك ثلاث سنوات جافة تكون وطأتها أقل تأثيرًا، إذ كانت متفرقة، وإن توالت أصبحت تنذر بالخطر (المجاعة) وقد تم تحديد فترات النكبة Calamitées، فيما يلي:[١٢]

**الفترة الممتدة من ١٨٨٠م إلى ١٨٨٣م**، وهي فترة قصيرة نسبيًا اعتبرت فترة قحط شديد، على أساس أن الظروف السياسية في ذلك التاريخ زادت من حدة وطأتها على سكان المنطقة.

الفترة الممتدة من ١٨٩٧م إلى ١٩٠٠م، وهي فترة تعتبر أقل وطأة من سابقتها.

الفترة الممتدة من ١٩١٠ إلى ١٩١٦م، وتعتبر أصعب فترة للجفاف من سابقتيها، إذ لم يبق خلالها أحد تقريبًا من البدو في منطقة الهقار، حيث اتجهوا إلى «الآجار» والقسم الأكبر منهم اتجه إلى "أدرار أيفوراس" وإلى "تامسنة" بالنيجر، لكن آثار الجفاف امتدت إلى هذه المناطق نفسها سنة ١٩١٣م، حيث شهدت نقصًا في كمية الأمطار، خصوصًا في شتاء ١٩١٣م، مما أدى إلى هلاك عدد كبير من المواشي بالإضافة إلى النقص الشديد في كميات الذرة.

**الفترة الممتدة من ١٩٣٦م إلى ١٩٣٨م**، تعتبر فترة جفاف محلية على الرغم من سقوط بعض الأمطار التي أدت إلى فيضانات في بعض الأودية كوادي تامنراست ووادي أتول، وكانت أقل وطأة، لأن الطوارق اتجهوا بحيواناتهم إلى تامسنة الغنية بمراعيها، كما عرفت سنة ١٩٤٩م فترة جفاف شديدة سبقتها أربع سنوات قليلة المطر ثم أعقبتها فترة خصب (١٩٥٠- ١٩٥١)م[١٣].

والخلاصة؛ أن فترات التي مرت بها المنطقة تختلف طولاً وقصرًا، وأنها في جملتها لم تصل إلى حد "النكبة" إلا في السنوات التي تعم فيها المناطق المجاورة وبالتالي تعم آثارها، وللتخفيف من وطأة الجفاف أوجد سكان المنطقة نوعًا من التوازن الإيكولوجي في البيئة الصحراوية وذلك بالتنقل لمسافات بعيدة على مدى شهور عديدة من أجل تلبية حاجاتهم الاقتصادية، والمثل الطارقي يقول: «إذا رأيت جبال الأتاكور اتخذت لون جلد الأروى، فما عليك إلا الابتعاد...»[١٤].

### ٣/١- الأودية والغطاء النباتي:

تنبع الأودية الصحراوية من الأطلس الصحراوي وتصب أحيانًا في الشطوط وأحيانًا تختفي في وسط الرمال، ليس لها جوانب مضبوطة ولا حدود معينة، فهي عديمة الانتظام وفجائية الفيضان وتنقسم الأودية الصحراوية حسب مناطق منابعها إلى أودية السفوح الجنوبية للأطلس الصحراوي وأودية الهقار فأما الأولى فتسير على طول السفوح الجنوبية لجبال الأطلس الصحراوي وتغوص مياهها في الرمال لتظهر مرة أخرى في شكل عيون فيضية أو آبار، ومن أهم هذه الأودية: وادي جدي، وادي الطويل، وادي العرب، ووادي الأبيض، وكلهم يصبون في منخفض ملغيغ وهو شط واسع الأرجاء تحيط به الكثبان الرملية وتظهر على حوافه النباتات الصحراوية المتنوعة، وتغمره المياه في فصل الشتاء، بالإضافة إلى ذلك نجد أودية الجهة الجنوبية الغربية مثل: وادي زرقون، وادي سوقر، ووادي الناموس، ووادي الساورة، أما الأودية المنحدرة من جبال الهقار فتظهر في شكل شبكة منحدرة في عدة اتجاهات أهما: وادي تافاساست الذي يربط الهقار ودولة النيجر(١٥).

وتتوفر الصحراء على موارد مائية معتبرة لاسيما في الجزء الأكبر من باطنها والأكثر أهمية هي الاحتياطات المائية الكامنة في الأحواض الثنائية والثلاثية الشاسعة الممتدة بين الكتل الجبلية، ومن بينها الحوض الترسبي للصحراء المنخفضة في الركن الشمالي الشرقي الذي يختزن كميات هائلة من المياه قدرت بحوالي ٦٠.٠٠٠ مليار/متر مكعب، ويتألف من سمطين مكبين، الأول ارتوازي سطحي متجدد يعرف بالقاري النهائي (Continental Terminal) والمتمركز في وادي ريغ، ويتغذى من السيول الصحراوية الممتدة على طول الحواف الصخرية المحيطة بالعرق الشرقي، أما الثاني فهو القاري المتداخل (Continental Intercalaire) والمتواجد في أعماق سحيقة تتراوح مابين ٨٠٠-١٥٠٠ متر، ويتزود من السيول الحاصلة على الأطلس الصحراوي والهضاب العليا.(١٦)

وقد وظف الاستعمار الاستيطاني وسيلة الماء في كسب صفوف جزائرية، من ذلك ما حدث حين أقدمت السلطات الفرنسية على حفر الآبار في أول ماي ١٨٥٦م، بأمر من علي بن فرحات توقورت وبمساعدة الجنرال "ديفو" وتحت إدارة المهندس "Jus" وتم استخراج الماء من عمق (٦٠م)، الأم الذي ولد فرحة عمت السكان وقيل شعر بهذه المناسبة، ترجمه فيرو إلى اللغة الفرنسية بهذه الصيغة(١٧):

Je vous annonce des choses merveilleuses

L'eau a jailli du sein des sables

Dieu a donné l'eau au Sahara

Par l'intermédiaire de celui qui gouverne actuellement

وقال الفرنسيون أنه باكتشاف الماء تكون البداية قوية لإقامة إدارة فرنسية بالصحراء بدايتها ورقلة ذات الصلة ببسكرة، وستكون ورقلة سوقًا تجارية هامة للأوروبيين والغرب والميزابيين والسود واليهود، بالإضافة إلى ذلك تأتي المياه السطحية بفضل مجاري المياه المنحدرة من الأطلس الصحراوي والنظام النهري لكل من الأودية التالية: وادي قير، وادي الساورة، وادي الأبيض بنواحي بسكرة، ووادي مزي بناحية الأغواط(١٨). لقد كان لظروف المناخ في الصحراء انعكاس مباشر على الحياة النباتية التي تتميز بالضآلة وتحملها للجفاف والحرارة المرتفعة والبرودة الشديدة، في الوقت نفسه يوجد في الصحراء الجزائرية حوالي ٥٠٠ نوع من النباتات التي هي على العموم قصيرة وسميكة، بالإضافة إلى ثروة حيوانية تتكون من الغزلان وذئاب الرمال ومجموعات من الجرذان والأفاعي والزواحف المتنوعة والطيور(١٩).

## ثانيًا: الملامح الطبيعية والديموغرافية لإقليم توات

### ٢/١- الملامح الطبيعية والجغرافية:

يقع إقليم توات في جنوب غرب الصحراء الجزائرية التي هي جزء من الصحراء الكبرى الإفريقية وتبعد أقرب نقطة منه عن العاصمة الجزائرية بحوالي (١٥٠٠ كلم)، وهذا الإقليم يشتمل على عدد من الواحات والمدن والقصور التي تزيد على الثلاثمائة وخمسين واحة متناثرة هنا وهناك على رمال الصحراء أشبه بالأرخبيل في البحار. وهي تغطي حوالي ألفي ميل مربع من الأرض، ويقع الإقليم بين خطي عرض ٢٦°- ٣٠° درجة شمالاً، وبين خطي طول ٤° غربًا إلى ١° شرقًا. وهذا الموقع يمثل امتدادًا طبيعيًا بمنخفض تنزروفت نحو الشمال.

والإقليم حاليا يقع ضمن امتداد أدرار تيميمون وعين صالح، والأولى كانت تعرف باسم منطقة توات والثانية باسم منطقة القورارة، التي يذكرها ابن خلدون باسم تيجورارة أو تيكورارين(٢٠)، والثالثة باسم منطقة تيديكلت، وقد أطلق بعض الكتاب القدماء على المناطق الثلاثة مجتمعة اسم (إقليم توات)، أما الأجانب أو الطوارق خاصة فيعطون اسم توات أو تسوات على جميع تجمعات مقاطعات الإقليم وأما بخصوص مصدر كلمة توات، فقد تعددت الأقوال وتضاربت الآراء بين المؤرخين والرحالة واللغويين حول الأصل الذي جاءت منه التسمية؛ فبعض هذه الآراء يرجع التسمية إلى أصول بربرية والبعض الآخر يؤكد على أنها عربية، بينما يذهب البعض الآخر إلى إسقاط قصة مروية أو حادثة تاريخية على مدلول الاسم (لفظًا) لعله يجد لها تجانسًا لغويًا أو تطابقًا ولفظيًا. يقول السعدي« أن الكلمة أصلها تكروري بمعنى وجع الرجل ويورد لذلك قصة عند سفر سلطان مالي "كنكان موسى" فتخلّف هناك كثير من أصحابه لوجع رجل أصابه في ذلك المشيء تسمى توات في كلامهم فانقطعوا بها وتوطّنوا فيها فسُمي الموضع باسم تلك العلّة»(٢١).

ويذكر الرصاع في فهرسته اسم توات على أنها اسم لأحد البطون المنحدرة من قبيلة الملثمين سكان الصحراء حيث يقول: «والملثمون هم قبائل الصحراء بالجنوب عُرفوا بهذا الاسم لأنهم يتلثمون بلثام أزرق، ومنهم طوائف التوارق ولمثه ولمتونة والتوات»[٢٢]. وهناك روايات أخرى لأصل التسمية ليس هذا مجالها على ما ذكره كل من: العالم محمد بن عومر ( ت خلال القرن ١٣ هـ) [٢٣] ، ورواية سيدي محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق بن البكري[٢٤]، وهناك رواية أخرى لأحد المؤرخين المحليين المعاصرين وهو مولاي أحمد الإدريسي الطاهري الذي علل سبب التسمية إلى كون توات تواتي للعبادة[٢٥]، أو كما قال محمد بن مبارك صاحب مخطوط" تاريخ توات" بأنها من المواتاة، أي أن أرض توات مواتية للعيش والاستقرار[٢٦]، وتتمة لاجتهادات المؤرخين في إيجاد الأصل الحقيقي لكلمة توات نجدهم يتجهون في تغليب الإسقاط اللغوي للكلمة، فحسب الفشتالي فإن اسم توات أصله بربري ومعناه الواحات.[٢٧]

وقد ذهب بعض الدارسين الفرنسيين إلى ربطه بالأصل الإغريقي فزعموا أن الفرنسيين يطلقون على الواحات اسم (وازيس OASIS) [٢٨]. أما المؤرخ الفرنسي مارتان .A.G.Martin فقد ذكر – وهو قريب من الإسقاط اللغوي السابق – بأن أصل التسمية يعود إلى مفردة ( وَا = Oe ) التي توجد في عدة لغات كالعربية الإغريقية؛ وقد وجدت هذه المفردة لدى زناتة وهي تعبير لغوي أُضيف إليه حرف التاء في المقدمة وفي المؤخرة فصارت توات[٢٩]. ولعل اجتهادات المؤرخ إليزي روكليس[٣٠] Elisée Reclus تتجه نحو الصواب أكثر من أي اجتهاد آخر عندما اعتقد بأن الكلمة بربرية مشتقة من لفظ (وا – OUA) البربري وهو جمع مفرد توات Touat بمعني الواحة. ومن خلال ما سبق ذكره يتضح أن أصل كلمة توات شمل عدة تفسيرات ومعان متباينة منها ما كان تاريخيًا ومنها ما كان تفسيرًا لغويًا محضًا.

وينتهي بالإقليم ثلاثة أودية تصبّ مياهها الجوفية فيه لتغذي الفقاقير والآبار بالمياه، التي بعثت الحياة في هذا الجزء من الصحراء، وهذه الأودية هي: وادي مقيدن الذي ينتهي بمنطقة القورارة، ثم وادي مسعود الذي ينتهي بمنطقة توات والثالث وادي قاريت الذي ينتهي بمنطقة تيديكلت، والأول عبارة عن امتداد لوادي سفور الذي ينبع من المنيعة ويتجه غربًا حيث تتلاشى معالمه بعض الشيء ثم يظهر من جديد باسم وادي شيدون حيث يستمر في سيره غربًا حتى ينتهي في منطقة قورارة مكوّنًا سبخة تُعرف باسم (سبخة القورارة) أما الوادي الثاني وهو وادي مسعود فينكوّن أصلا من اتحاد وادي جير مع وادي زوزفانة عند منطقة إيقلي ثم يتجه نحو الجنوب وهنا يُطلق عليه اسم وادي الساورة وعندما يصل إلى منطقة كرزاز يُغيّر اتجاهه نحو الغرب ثم يستعيد اتجاهه مرّة ثانية نحو الجنوب وهنا يُطلق عليه اسم (وادي مسعود)، وعندما يصل إلى مقاطعة تاسفاوت يكوّن سبخة، وبعد اختراقه لهذه السبخة يتجه نحو مقاطعة رقان، حيث يضيع جنوبها في صحراء تنزروفت ويأتي الوادي الثالث (قاريت) من الشمال الشرقي لمنطقة تيديكلت، ويتجه جنوب غربها حتى يصل في نهايته بوادي مسعود ويُصبح رافدًا له.

ونظرًا لموقع توات في طريق القوافل التجارية العابرة للصحراء، فقد أصبحت تمثل محطة هامة لهذه القوافل ومخزنًا كبيرًا للبضائع، حيث مارس بعض الأهالي داخل منازلهم بعض الصناعات والحرف اليدوية كغزل ونسج القطن والصوف لعمل البرانس والأبسطة التي كان لها شهرة كبيرة، وخاصة الأبسطة التي كانت تُسمى (بالدكالي) بجانب تجهيز التمر والحناء والطباق للتصدير.

**٢/٢- الملامح الديمغرافيــة:**

ظل إقليم توات مفتوحًا أمام هجرات القبائل المختلفة، وهذه القبائل وفدت إليه على فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة منذ الفتح الإسلامي للمغرب العربي، وحتى القرن الثامن عشر الميلادي، وبعد أن استقرت هذه القبائل في المدن والقصور التي بنوها بدأ المجتمع التواتي يتشكل ببطء من عناصر ثلاثة، البربر، العرب الزّنج، وبعد امتزاج هذه العناصر الثلاثة على مر الزمن يتجلى لنا ذكر ذلك في الفترة التي ندرسها، أصبحت الجماعة التواتية جماعة موحدة في العادات والتقاليد وذات قيم اجتماعية وخلقية ثابتة، وهذه القيم نابعة من أصول إسلامية صافية نظرًا لوجودها بعيدة في قلب الصحراء[٣١]، ومن خلال النظام الطبقي الذي كان سائدًا عندهم، نستطيع أن نحدد الأصل والعمل والمركز الاجتماعي لأفراد كل طبقة من الطبقات الأربع التي يتشكل منها المجتمع التواتي.[٣٢]

وأولى هذه الطبقات طبقة الأشراف، وهم الذين ورثوا هذا اللقب بدعوى انحدارهم من أصلاب أجدادهم الأوائل الذين ينتسبون للأسرة العلوية ومعظمهم قدم من المغرب الأقصى، وباعتبارهم من أهل البيت فهم حماة الدين وأصحاب الحدائق والبساتين، والكل يطلب رضاهم، وفي هذه الفترة التي ندرسها كانوا جماعة مستقلة داخل الجماعة التواتية. وتأتي بعد ذلك طبقة الأحرار، وهي الطبقة الثانية وأفرادها كما هو واضح من تسميتهم ينحدرون من آباء وأمهات من البربر والعرب الخلص وغالبية هذه الطبقة تعمل في التجارة وتمتلك الجواري اللاتي أنجبن منهن نصف أحرار تشكلت منهم الطبقة الثالثة، وقد أطلق على أفراد الطبقة الثالثة اسم (الحرثانيين)، وكانوا يعملون في الحرف والأشغال التي يأبى رجال طبقة الأحرار العمل بها، ويأتي في نهاية السلم الطبقي العبيد من الرجال والنساء، حيث تكاثرت أعدادهم وخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فلم تخل مدينة أو قصر منهم، وكانوا يقومون بالأشغال الشاقة كحفر الفقاقير المائية والزراعة والرعي.

ونظرًا لأن الجماعة التواتية جماعة محافظة على تقاليدها، فقد كان لأماكن العبادة ورجال الدين جانب هام من التقديس والاحترام عندهم، ولا يخلو قصر من قصورهم من جامع أو زاوية أو ضريح لأحد الأولياء، كما كانوا حريصين على الاحتفال بالمناسبات الدينية وذكرى أوليائهم في كل عام[٣٣]. ومن الطباع التي امتاز بها الإنسان التواتي، بجانب تدينه، الطيبة وكرم الضيافة وقد أشار إلى هذه الجوانب كل من زار الإقليم، فالعياشي بعد أن مرّ بالإقليم في طريقه لتأدية فريضة الحج يقول عنهم بأنهم: «أهل تقوى وصلاح»[٣٤]، والرحالة الألماني (جير هارد رولف) يصفهم بأنهم: «قوم مسالمون يحبون الغرباء ويحترمون رجال الدين»، وكذلك الكومندان (ديبورتر) الفرنسي، فهو يذكر في تقريره أكثر من مرة تمسك أهل توات بدينهم وكرمهم مع الغرباء وبالمسالمة مع جيرانهم[٣٥].

## ثالثا: التبادل التجاري في توات خلال القرنين(١٨ـ ١٩)م

أكدت بعض المصادر التاريخية بوجود علاقة اقتصادية قديمة بين الشمال والجنوب في الطرف الغربي والأوسط من إفريقيا في العصور الكلاسيكية والوسطى؛ إلا أنه من المؤكد أن تلك العلاقات لم تزدهر إلا بعد الفتح الإسلامي لمصر وشمال إفريقيا، والمتتبع للدراسات التي عالجت العلاقات بين مناطق شمال إفريقيا والممالك السودانية يجد أن جلّها يرتكز حول دراسات طرق وأعداد الأسواق والمواد التجارية... إلا أن بين ثنايا تلك الدراسات نجد شذرات مقتضبة عن التجار العرب والمسلمين وأثرهم في الحياة العامة في الدول السودانية.

لقد استهوى النشاط التجاري الواسع بالصحراء أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي الأوروبيين، فعزموا على غزوها واستعمارها وكان للفرنسيين دور بارز في هذا الميدان بعد أن احتلوا الجزائر في شمال القارة وبعض المناطق في السنغال في غرب إفريقيا، كما كان مشكل المواصلات الصحراوية من اهتماماتهم الرئيسية، خلال غزوهم وتوسّعهم إلى جنوب الجزائر والصحراء وذلك من أجل تحقيق الأهداف التالية:

- تسهيل عمليات تنقل قواتهم العسكرية الغازية.
- ربط مستعمراتهم المختلفة ببعضها البعض في الشمال والغرب والوسط.
- خدمة أغراض التجارة الفرنسية وفتح الأبواب لها في كل أسواق القارة.

وقد اهتموا في البداية بالتعرف على طرق القوافل الصحراوية القديمة، وتحديدها بواسطة الحملات العسكرية والبعثات الاستكشافية، وبواسطة دراسة كتب الرحالة والمؤرخين المسلمين الذين جابوا الصحراء الكبرى طولاً وعرضًا أمثال: ابن بطوطة والإدريسي وابن حوقل والبكري والحسن الوزان وابن خلدون وغيرهم.

### ٣/١- المسالك الصحراوية:

لقد ارتبطت الضفتان ببعضهما البعض بمسالك عديدة، كما ارتبط بالمناطق الخارجية بمسالك أخرى، وقد كانت القوافل التجارية تخترق الصحراء من جميع جوانبها لتصل إلى السودان الغربي. أما خط سيرها فهو من الشمال إلى الجنوب أثناء مرحلة الذهاب وبالعكس عند مرحلة العودة، حيث أقيمت المراكز التجارية ليسهل الاتصال بأغلب مدن إفريقيا مثل دوري، وكايا، وتمبكتو وقاو التي شكلت بذلك حلقة وصل بين الشمال والجنوب. والقوافل التجارية عادةً ما كانت تضم عدة رجال مهمتهم تقديم الخدمات الضرورية للمسافرين كالدليل الذي يشترط فيه المعرفة الجيّدة بالمسالك الصحراوية ودراية بالنجوم ومنازلها، وكذلك الطبيب هو الآخر يشترط فيه الدراية بالأعشاب المفيدة لبعض الأمراض أثناء السفر إضافة إلى الفقيه المتمكن في الأمور الشرعية، والحراس المكلفون بحراسة القافلة وإبعادها عن أماكن الخطر، هذا وعادة ما يكون عدد المسافرين قليلاً في الطرق الآمنة بينما يكثر المسافرون في المسالك غير الآمنة فهم بحاجة ماسة إلى بعضهم فيتجمعون في قافلة واحدة[٣٦].

ولعبت الآبار دورًا مهمًا في تأمين الماء للقوافل، فهي محطات تستريح فيها الإبل ويُسقى بها المسافرون قِربهم ويراقبون حمولتهم ويتبادلون فيها أخبار الطريق ويتعرفون على الأسعار ويؤدون بها الصلاة وأحيانًا تكون مناطق لتجمعات سكانية يتم فيها البيع والشراء، أما توقف القوافل في ذهابها فعادة ما يكون عند منتصف النهار فيستريح المسافرون مدة من الزمن يخرجون فيها زادهم المتكوّن أساسًا من التمر والقدّيد والدقيق والشاي[٣٧]. أما نهاية سير القوافل في ذهابها نحو السودان فهي مدينة تمبكتو، التي تمثل محطة رئيسية لتسويق منتجات الشمال في كامل السودان الغربي، وبالمقابل فهي تعتبر مراكز استقطاب للعديد من المنتجات الزراعية من جهة الجنوب وأعالي نهر النيجر الذي يموّلها بالذرة والأرز، وصفها الكاتب "هكارد" بقوله: «تمبكتو منتهى القوافل التجارية الآتية من الشمال المحملة بالملح والتمر والتبغ، فالمغاربة ينزلون بها مع بداية شهر نوفمبر ليعودوا منها في شهر ديسمبر زيادة على قوافل طرابلس وتونس وتوات والجزائر التي تأتي بمختلف السلع والبضائع،... ويقوم بعملية البيع مختلف الشرائح السكانية التي تقطن المدينة، أما العبيد فيعيشون في أسواق تمبكتو من أعمالهم وما يتاجرون فيه لحساب أسيادهم، أما التجار المتجوّلون فيعرضون سلعهم في الساحات العامة وأمام البيوت...»[٣٨].

ومن أهم المعابر الصحراوية المشهورة التي اعتبرت شريان الحياة الاقتصادية في الصحراء:

- مسلك وادي درعة الذي ينطلق من مراكش نحو تندوف ومنه نحو عرق شاش إلى تاودني وأوران لينتهي بتمبكتو.
- مسلك وادي الساورة الذي يخرج من فاس ومكناس فوادي جير ثم وادي الساورة فتوات وأقبلي ووالن فعين زيزة ثم المبروك وتمبكتو.
- مسلك وهران الذي ينطلق من وهران ويتجه نحو الخيثر والمشية وعين الصفراء وفقيق ووادي زوزفانة وتوات وتمبكتو.
- مسلك الجزائر الذي يبدأ من مدينة الجزائر نحو الأغواط ومنها إلى المنيعة فعين صالح وأقبلي وتمبكتو.
- مسلك الواحات الشرقية ويخرج من بسكرة وتقرت وورقلة وعين صالح والمبروك وتمبكتو.
- مسلك الصحراء الشرقية ويمتد من طرابلس وغدامس نحو عين صالح فأقبلي وتمبكتو.[٣٩]

وعادةً ما يتخوّف التجار من سطو قطّاع الطرق مخافة كبيرة، وهذا ما حدث لهم في عدة مرات حيث يسطوْن على ممتلكاتهم وأرزاقهم فيفقدون كل شيء، وهو ما يضطرهم في القوافل المقبلة إلى الاستعانة بفرسان مسلحين لحمايتهم وحماية ممتلكاتهم، وهذه الأخيرة كما ذكرنا سلفًا كانت إحدى المهن التي يسترزق منها الناس.

- مسالك تيدكلت وهي تشكل عقدة المواصلات الرئيسية في الصحراء ما بين الأزواد وسكان المغرب الإسلامي في الشمال، وهذا ما أكسب معابرها أهمية خاصة في المواصلات التجارية نحو تمبكتو وصولاً إلى حاسي المنقار التي تقطع هضبة تادمايت إلى عين قطارة[٤٠].

وكانت توجد على طريق هذه القوافل آبار بعضها من النوع الارتوازي وجدت منذ أيام حكم دولة مالي على معظم مناطق السودان الغربي، وقد تحدث عن وجودها العلامة ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر فقال: «وفي هذه البلاد الصحراوية إلى ما وراء العرق طريقة في استنباط المياه الجارية لا توجد في تلول المغرب، وذلك أن البئر تحفر عميقة بعيدة المهوى، وتطوى جوانبها إلى أن يوصل بالحفر إلى حجارة صلدة فتُحتّ بالمعاول والفؤوس إلى أن يرق جرمها ثم تصعد الفعلة ويقذفون عليها زبرة من الحديد تكسر طبقها عن الماء فينبعث صاعدًا فيفعم البئر، ثم يجري على وجه الأرض واديًا، ويزعمون أن الماء ربما أعجل سرعة من كل شيء»[٤١]، وفي موضع آخر يقر ابن خلدون نفسه «أن القوافل التجارية كانت تنضمّ إلى السودان من التلول ومن الأمصار، وأن التجارة مع السودان كانت عامة في المغرب على أيامه، بحيث يشترك سكان البوادي وسكان المدن على السواء»[٤٢].

ويقرر في موضع آخر: «أنه في آخر عهده [أي منذ المدة السابقة لقيام دولة سنغاي مباشرة] أصبح الطريق القديم [وهو الذي يمتد من ناحية السوس إلى والاتن] قد أهمل لما صارت الأعراب من البادية السوسية يُغيرون على سابلتها ويعترضون رفاقها، فتركوا تلك ونهجوا الطريق إلى بلد السودان من أعلى تمنطيط "توات"»[٤٣]، وهكذا يأتي عهد سنغاي وقد أصبحت الطريق الهامة هي التي تمرّ بتوات وتنطلق منها وتُجهز منها أكبر القوافل التي تقصد السودان من جهة بلدان المغرب الإسلامي وفي هذا العهد أي سنغاي كوّن التواتيون جالية كبيرة تقطن أهم مدن سنغاي في ذلك العهد.

أما بقية الطرق والمسالك، فقد استمرّت على عهدها الأول من النشاط في أيام الأسيقيين (١٤٩٣-١٥٩١)، ويُرجح أنها ازدادت ازدهارًا بتوارد البضائع الأوربية على المغرب أكثر من السابق لأنه في هذه الفترة تمكّن التجار الجنويبون والبنادقة من إقامة فنادق على السواحل المغربية وخاصة تونس حيث كانت بمثابة مستودعات لبضائعهم يتردد عليها جمع كبير من تجارهم وقناصلهم، وبهذا انضافت لبضائع بلدان المغرب التي كانت تنقل إلى السودان كميات من البضائع الأوربية أكثر من السابق، أما الطريق الشرقي فقد ازدادت بضائعه عن ذي قبل وتعاظمت حركة قوافله تبعًا لذلك، لأن هذه الفترة هي التي بلغت فيها دولة المماليك في مصر درجة قصوى من التعامل مع السودان وكذا كثرة الإنتاج[٤٤]؛ إذن فقد بلغت القوافل التجارية أوج قوتها على أيام الأسيقيين رغم أن بعض مسالك الطريق الغربي قد شهدت بعض الاضطرابات إلا أن ذلك لم يُوقف مرور التجار من الغرب وإنما جعلهم يُغيّرون اتجاههم إلى طريق توات.

ومن أشهر المسالك الصحراوية التي ربطت حواضر المغرب الإسلامي بحواضر السودان الغربي وكانت حاضرة توات هي حلقة الوصل:

*** طرق الوسط:**

وهي على خمسة مسالك منها ثلاثة تعبر إقليم توات:

- **طرق طرابلس**: باتجاه جغبوب وسيوة والفرافرة والأقصر والذي يتفرع منه عدة مسالك باتجاه كل من سرت وبنغازي ودرنة والقصر الجديد.
- **طريق بنغازي:** باتجاه أوجيلة وجالو وسرهن وكبانو وتاهيته وواداي حيث يتفرع منه مسلكان أحدهما باتجاه ماو والآخر باتجاه أبشر.
- **طريق طرابلس**: إلى مرزق عبر سبهة ثم بئر بكر وتيجري وتيماسينين والبيوض حيث يتصل بطريق قسنطينة إلى تمبكتو.
- **طريق سكيكدة وقسنطينة** إلى أمقيد والهقار وتمبكت ويمر على باتنة ثم بسكرة وورقلة والبيوض وأمقيد والهقار وتيميساو وإيفروان إلى مبروك وتمبكتو، ولهذا الطريق فرع يبدأ من جنوب بسكرة، ويتجه إلى وادي سوف، ومن هناك إلى

غدامس، وغات، وجبادو وبلما وأقاديم وماو وفرع من البيوض إلى عين صالح وفرع ثالث إلى غات.

- **طريق مدينة الجزائر** إلى تمبكتو، حيث يلتقي بطريق توات إلى تمبكتو وله فرع آخر من عين صالح إلى بئر عسيو وتنتيلوست.

*** طريق الغرب:**

وهي على ثلاثة مسالك كلها تعبر إقليم توات

- **طريق وهران** إلى تمبكتو: حيث يمر على خيثر ومشرية وعين الصفراء وفقيق ويتبع مجرى واد زوزفانة إلى إيجلي حيث يلتقي بطريق فاس إلى تمبكتو.

- **طريق فاس ومكناس** إلى تمبكتو ويمر بقصبة المخزن وأم دريبينة ويتبع حوض وادي غير إلى إيجلي ثم حوض وادي أم الساورة إلى توات وأقبلي ثم مبروك وتمبكتو.

- **طريق مراكش** إلى تمبكتو ويمر على تارودانت وتاوريرت وتندوف ويخترق رمال إيقيدي وعرق شاش كما يخترق الجوف شرقًا مارًا بأوثان وأروان ليتجه إلى تمبكتو، ولهذا الطريق فرع من تندوف باتجاه الجرف الأصفر وأوقلتا لعزل وفرونة وزمور والقلتة وسماهيت وحاسي بوتلان ومن هناك يتجه فرع منه إلى تمبكتو وفرع إلى قصر البرشان، وعطار، وأوجيفت على الأطلسي.

وبهذا يتضح لنا؛ أن التجارة مع بلدان السودان الغربي والأوسط والشرقي محتكرة لشعوب شمال القارة، وتتوفر بلاد السودان على ما لا يقل عن ٨٠٠ مركز عمراني في الاتجاهات الطويلة بين خطي عرض ١٧ شمالاً وجنوبًا، وما لا يقل عن ٥٠٠ مركز عمراني في الاتجاهات العرضية من الغرب إلى الشرق وازدهرت التجارة فيها وتطوّرت منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وتمر القوافل على معظم الأسواق والمراكز العمرانية في قلب الصحراء حسب اتجاهها، وتستغرق في ذهابها وإيابها شهورًا عديدة، لا تقل عن فصل كامل حسب فصول السنة، وأحيانًا تستغرق عدة فصول، فقافلة طرابلس الغرب إلى كانو تستغرق ١٢٥ يومًا تقطعها على مراحل، وقافلة قسنطينة إلى توات تستغرق ٣٦ يومًا وقافلة المدية إلى توات تستغرق ٤٨ يومًا وقافلة فاس إلى توات ٣٩ يومًا.[٤٥]

**٢/٣- الأسواق التجارية:**

وأهم الأسواق التجارية التي تتجه إليها هذه الطرق:

**أسواق السودان الغربي**: ومن أهم أسواقه: تمبكتو التي كانت لها أهمية خاصة خلال العصر الوسيط تجاريًا وثقافيًا في أقصى الجنوب وتوات وعين صالح بإقليم تيديكلت على طول الطرق توجد أسواق أروان، مبروك، إيفروان، تيميساو، أونان، تاوديني، والن، تيرميثومين، أقبلي.

**أسواق تشاد والسودان الأوسط**: ومن ضمنها: سوكوتو، قاندو، كاتسنا، تاقليلي، أقاديس، كوكة في برونو، وأبشر في واداي، وماو وأقاديم وبيلما وتنتيلوست وبئر عسيو وجبادو وين وتومو(كاوار)، وإلى شمال هذه الأسواق تقع أسواق فزان وأسواق واحات الكفرة بليبيا.

**أسواق السودان الشرقي**: ومن ضمنها أسواق دارور وكوردوفان كالفاشر والفوجة والأوبيد وسنار والخرطوم ودنقلة وبربارة وسواكن وسليمة ووادي حلفا.

**٣/٣- السلع:**

أما عن السلع التجارية المتبادلة التي كانت تنقلها القوافل من حواضر المغرب الإسلامي إلى حواضر الصحراء فتتمثل في الملح، الذهب، الدقيق، فشعوب أفريقيا جنوب الصحراء كانت في حاجة ماسة وضرورية إلى الملح نظرًا لاستعماله في أغراض مختلفة أهمها طهي الطعام خاصة، وأن الجسم الإنساني يفقد بالعرق كميات كبيرة منه في تلك المناطق الحارة ، وكانت صعوبة نقل الملح من سواحل البحر على المحيط تشكل عبئًا كبيرًا على التجار وذلك لارتفاع درجة الحرارة في طريق الرحلة، كما أن تكاليف نقله مرهقة خاصة مع عدم نوفر المناجم التي يمكن نقل الملح منها بسهولة وإلى مسافات بعيدة، وحين تم استكشاف الملح الحجري اعتمد سكان مناطق جنوب الصحراء بصورة كبيرة على مناجم (تغازا) في الصحراء الكبرى والتي كانت تحت سيطرة تجار الشمال[٤٦].

ونظرًا لحاجة أولئك السكان للملح نجدها تقايض بالذهب، وقد لاحظ المؤرخ محمد بن عبد الله الأندلسي: «أن الحمل الواحد من الملح كان يساوي حملين من الذهب»[٤٧]، ولاحظ الجغرافي ياقوت الحموي(٥٧٥- ٦٢٥هـ/ ١١٧٩-١٢٢٩)م: «أن أثمن شيء في ضريبة ملك جاو "Goa" كان الملح»[٤٨]. ويقول البكري في كتابه (المغرب): «إن ملك غانا حافظ على ثروة بلاده من الملح حين فرض ضريبة قدرها دينار من الذهب على كل حمل يدخل إلى بلاده، ودينارين على كل حمل مماثل يغادرها»[٤٩]؛ ويذكر الرحالة والجغرافي ابن حوقل الذي زار أودغست في ٩٥١م: «أن الحمل من الملح يتراوح بين مائتي إلى ثلاثمائة دينار من الذهب»[٥٠]، ونجد في هذا كله مؤشرًا على أهمية هذه المادة كسلعة مطلوبة في هذه البلاد. يقول ابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٧٧)م الذي قام بزيارة إلى بلاد السودان (أرض مالي ونيجيريا وغانا والسنغال): «إن ثمن الحمل الواحد من الملح في مدينة مالي يعادل عشرة مثقال من الذهب ويصل في بعض الأحيان إلى أربعين مثقال ويقول إن سكان تلك المناطق يستعملون الملح كعملة للتبادل بدلاً من الذهب»[٥١].

استمرت أهمية الملح في التجارة إلى غاية القرن ١٦م حيث لاحظ الرحالة الأوربي "جامستا ألفيس" الذي زار غرب إفريقيا: «أن سكان هذه المناطق يستهلكون كميات كبيرة من الملح وذلك لكي يتجنبوا جفاف أجسامهم»[٥٢]، ويؤيد رحالة أوربي آخر هو "فالنتين فيرنانديز" كثرة استعمال تلك البلدان للملح فيقول: «إنهم يستعملون الملح كعلاج للعديد من الأمراض»[٥٣]، أما

المصدر الثاني لاستخراج الملح فقد كان في منطقة أوليل من إقليم جدالة بالقرب من المحيط الأطلسي[٥٤].

أما سلعة الذهب التي كانت مطلوبة في الشمال الأفريقي وأوروبا فقد كان التجار يحصلون عليها من بلاد غانا المشهورة بمناجم الذهب والتي اشتهرت به، حتى أطلق الجغرافيون والرحالة عليها بلاد الذهب[٥٥]، يقول البكري: «أن أنقى أنواع الذهب كانت من مناجم غاتيرو بالقرب من الساحل الجنوبي للسنغال، وبالقرب من مدينة كييس Keyes»[٥٦] وتقوع هذه المدينة كما يقول البكري على مسافة ٢٠ يومًا من مدينة غانا(كومبي صالح)، وكانت أحسن أنواع الذهب تأتي من مدينة أودغشت[٥٧]، وقد تعامل التجار بالإضافة إلى الذهب والرقيق في العطور وريش النعام وجوز الكولا والجلود والعاج، وهي سلع كانوا ينقلونها من الجنوب إلى الشمال وبالمقابل حمل التجار إلى الجنوب الملابس والمنسوجات والورق والسيوف أما أهم سلعة كانوا يتعاملون فيها فهي الملح على ما ذكرنا سابقًا.

وتحمل القوافل خلال اتجاهها من حواضر المغرب الإسلامي إلى أسواق الصحراء العديد من السلع والبضائع منها: الأقمشة المتنوعة، والأسلحة المختلفة لتسليح القوات المحلية كالدروع والخوذ والسهام والتروس والبنادق والسروج والألجمة والمهامز، والأواني المنزلية، والأدوات الحديدية، والزجاجية، والفخارية، والخردوات والروائح العطرية والعشبية والصبغية، وأدوات الزينة والتجميل، بالإضافة إلى الكتب المنسوخة والورق والأقلام، وذلك بسبب ازدهار الثقافة العربية الإسلامية وانتشارها بشكل واسع. كما أن بغال المغرب الإسلامي كان مرغوبًا في اقتنائها بكثرة في الصحراء، يضاف إلى كل ذلك الخضر الجافة والزيوت والشحوم والزبدة والأغنام والأصواف.

وتحمل القوافل هذه البضائع المختلفة، المغربية والأوربية والأسيوية إلى مختلف أسواق السودان وتبيعها وتبيع معها حتى الجمال التي حملتها إلى هناك بسبب تعبها وضعفها من شدة ثقل الأحمال وطول الشقة والمسافات التي قطعتها، ويقوم التجار بشراء جمال أخرى شابة قوية، ويشترون سلع السودان ويعودون بها إلى الشمال مع مطلع فصل الربيع وأهمها العبيد السود ذكورًا وإناثًا والذهب تبرًا وقوالب ومعادن نبيلة والملح والعاج والجمال والتمور وبعض الأقمشة الإفريقية[٥٨].

**٣/٤- أسعار السلع المتداولة:**

كانت التجارة في توات والصحراء الكبرى عمومًا، تتم بالتبادل في معظم الأحيان نظرًا لقلة العملات، وضعف انتشارها واستعمالها، فكمية من الملح مثلاً يتم تبادلها بعشرين وزنة من البشنة أو اللوبية الأهلية، وحمار واحد يباع بألفي وزنة من البشنة وهو ما يعادل عشر حمولات بعير[٥٩]، وإلى جانب التبادل العيني للسلع، هناك عدة عملات شاع استعمالها في تجارة الصحراء بعضها محلية والبعض مستورد من الخارج منها:

| العملة | الوصف |
|---|---|
| عملة حديدية | منتشرة كثيرًا في مناطق غينيا كما أكد ذلك ابن بطوطة. |
| عملة نحاسية حمراء | رقيقة وغليظة، ذات قيمة منخفضة جدًا. |
| عملة الملح المعدني | الذي يُقطع إلى قطع صغيرة مختلفة الأحجام والأشكال، تستغل في البيع والشراء، كما يستغل دقيق الملح نفسه، خاصة في ولاتة. |
| الكوري Couris | وهي عملة فارسية وهندية، مستوردة قيمتها منخفضة جدًا بحيث أن ألف كوري تساوي ٠.٧٥ فرنكا. |
| عملة ذهبية | على شكل قطع، أو تبر. |
| الدوخة ducat | الذهبية والفضية. |
| الدراخمة | وهي عملة مستوردة من الخارج من طرف التجار. |
| الدينار | الشائع الاستعمال في بلدان المغرب الإسلامي. |
| المثقال الذهبي | ويساوي ١٩ فرنكا في تمبكتو. |
| المجيدي | ويساوي ٤.٥ فرنك. |
| المحبوب الذهبي | الشائع الاستعمال في بلدان المغرب الإسلامي |
| الموزونة الفضية | الشائعة الاستعمال في بلدان المغرب الإسلامي |
| الصائمة النحاسية | الشائعة الاستعمال في بلدان المغرب الإسلامي |
| الدورو الفضي | الشائع الاستعمال في بلدان المغرب الإسلامي. |
| البينتو Pinto | وهي عملة فضية أجنبية[٦٠]. |

وعن أسعار السلع والبضائع، أورد "كوداري" نموذجًا لأرباح تجارة القوافل الصحراوية، وذكر أن الحصان الجيّد الذي يساوي ٣٠ دوخة(٢٤٠ فرنكا) في الشمال يُباع في السودان بعدد ١٧ عبدًا أسود، كما ذكر أن سعر العبد الذكر ٢٠ دوخة وسعر الأنثى ١٥ دوخة، وسعر الخصي ٤٠ دوخة[٦١]. وحسب الرحالة "بوزو" تشترى البضائع الآتية من السودان بالأسعار الآتية:

- العاج: من ٢٠٠ إلى ٢٢٠ ألف كوري للقنطار الطرابلسي (٥٠ كلغ)، وهو ما يعادل ٢٠٠ إلى ٢٢٠ فرنك.
- ريش النعام: من ٥٠ إلى ٦٠ ألف كوري للكيلوغرام أو ٥٦٠ إلى ٦٠ فرنك.

- تبر الذهب: من ٠٧ إلى ٠٨ آلاف كوري للمثقال.
- العبد الذكر: من ١٢٠ إلى ١٣٠ ألف كوري أي ١٣٠فرنك.
- الأمَة: من ١٥٠ إلى ٢٠٠ ألف كوري أي من ١٥٠ إلى ٢٠٠ فرنك.

**وتباع في طرابلس بالأسعار التالية:**

- العاج: من ٢٠٠ إلى ٣٠٠ محبوب للقنطار.
- ريش النعام: من ٥ إلى ٥ وربع محبوب للكيلوغرام.
- تبر الذهب: من ٣ محبوب للمثقال أو ١٣ فرنكًا.
- العبد الذكر: من ٧٠ إلى ٨٠ محبوب.
- الأمَة: من ١٠٠ إلى ١٢٠ محبوبًا[٦٢].

وإلى جانب ذلك يدفع التجار ضرائب الجمارك في الذهاب والإياب على الشكل الآتي:

- في غات: خلال الذهاب٠١ مجيدي للحمولة(٤.٥ فرنك) وخلال العودة ٠٢ مجيدي(٠٩ فرنك).
- في أقاديس: ٢٠ فرنكا للحمولة.
- في كانو: خلال الذهاب ٢٥ فرنك للحمولة، وخلال العودة يدفعون ٢٠ فرنك.
- في زندر: خلال العودة بالنسبة للعاج وريش النعام ٢٠ فرنك للحمولة.

**٣/٥- أدوات الكيل:**

- **المد:** المقدر بحفنة باليدين المتوسطتين يستعمله لتجار والعامة عند وكيل المواد الجافة كالتمر والحبوب يكثر استعماله عند إخراج الزكاة صبيحة عيد الفطر.
- **الصّاع**: أو الرابعة تساوي أربعة أضعاف المد.
- **القصعة**: تستعمل بإقليم توات وتعادل ٢.٥ كلغ.
- **المزود**: جلد من الغنم أو البقر يعادل خمسين أو ثمانين كيلوغرامًا حسب المادة.
- **الحمل**: يعادل ستين صاعًا[٦٣].

**٣/٦- أدوات القياس:**

- **الذراع**: وهو وحدة الطول ويحدد الذراع ما بين المرفق ونهاية الوسطى، ويساوي خمسين سنتمترًا في المتوسط، وتماثله القامة التي يتراوح طولها من ٠.٤٧ -٠.٥٥ سنتيم. فكل سبع وعشرين قالة يسمونها بالأزواد سابو، رصو، وكل أربعين قالة يطلقون عليها باهسينا أو بيصة وكل ستين قالة تعرف بتون وكل خمس وستين قالة تسمى بساطورة.
- **القامة**: فهي طول الرجل المتوسط، وتساوي في العادة ١٧٠ سنتيم.
- **الشبر**: وهو المسافة بين الخنصر والإبهام عندما تكون اليد اليمنى مفتوحة وهو يعادل٢١.٥ سم.
- **الفتى:** وهو المسافة بين السبابة والإبهام في حالة انفتاح اليد اليمنى ويساوي ١٧ سم.
- **القدم:** لقياس الأرض وتحسب قدمًا بعد أخرى ويستعمل بكثرة لمعرفة وقت الزوال.
- **الحبل:** لقياس الأرض أيضًا وطوله ١٠ أمتار.
- **الميل:** مسافة ١٩٢٠ متر.
- **الفرسخ:** تعادل ثلاثة أميال.
- **البريد:** ساعة واحدة بالسير المتوسط بالحصان.
- **الحبة:** وحدة لقياس الماء عبارة عن ثقب في لوحة من النحاس تساوي حجم الإبهام طولها تسعة مليمتر يمر بها في الدقيقة ثلاثة لترات من الماء.

أما الوزن فقد اهتموا به في الأشياء الثمينة كالفضة والذهب التي توزن بميزان صغير وقبل الوزن يجرّبون الميزان بحبوب من القمح ومن النادر أن يجد الفرد الأوزان بصروفها وهي جميعها من أحجار مختلفة ليست مؤشرة من طرف سلطة لكن مراقبة من قبل وجهاء المدينة.

**٣/٧- أدوات الوزن:**

- **الأوقية**: تعادل في المتوسط ٢٧.٥ غرام.
- **الرطل**: يساوي في الغالب ٥٠٠ غرام.

وتتخذ الأوزان الدقيقة التي كانت تستعمل في وزن مسحوق الذهب أشكالا ومعايير متباينة وهي في الحقيقة أجزاء من المثقال الذي كان يعادل(٤٠غ) وقد حملت تلك الأوزان أسماء سودانية محلية وهي: الباني، والصودو، والثلث، والدياري والعروبو والعروباس[٦٤].

إن التجارة في الصحراء لم تكن تخضع لإجراءات الحدود من التفتيش والتعريفة الجمركية، فإن التاجر يواجه المخاطر في طريقه -كما ذكرنا سالفا- فالقوافل تقطع مسافات شاسعة في ظروف مناخية صعبة وهي مضطرة لسلوك طرق معينة تقع على جنباتها نقاط المياه، وهذا الاعتبار يُسهل كثيرًا مهمة قطاع الطريق والقبائل التي تعيش على السلب والنهب، على أن الطرق التجارية كانت تتمتع عادة بحماية فعالة من بعض القبائل التي يهمها استمرار تيار التبادل التجاري الذي يمدها بما تحتاج إليه منتجات الخارج بل إن حالة الأمن في الطرق التجارية بلغت في بعض المناطق درجة قال عنها المستكشف "ديفيرلي": «أنه حينما يعجز الجمل عن حمل عبئه يودع التاجر ذلك الحمل على حافة الطريق وهو واثق من أنه سيجده في مكانه عند عودته من رحلته ولو استغرقت عامًا كاملاً». وكبار التجار يحصلون على ضمانات للأمن بعدما يدفعون أتاوى مهمة للقبائل الرحل، وفي مختلف أطراف الصحراء توجد مراكز عمرانية كثيرة لها أهميتها التجارية وأشهر المراكز التجارية بإقليم السودان الغربي مركز تمبكتو، مركز جاو، مركز توات، مركز أروان.

## خاتمة

من خلال ما تقدم من عرض للإطار الجغرافي والبشري والبيئي والاقتصادي، والتعريف بسكان المنطقة وتشكيل البنية القبلية وأماكن الاستقرار والمسالك الصحراوية من وإلى إقليم توات، وكذا ما تعلق بالحياة الاقتصادية التي تطرقنا فيها إلى جانب المبادلات التجارية وما يرتبط بها (الأسواق التجارية، السلع والمنتجات، أسعار السلع المتداولة، أدوات الكيل والقياس والوزن) اتضح أن هذا الإقليم ارتبط بحواضر المغرب الإسلامي، وكذا إقليم السودان الغربي ارتباطًا وثيقًا بواسطة أعراف تجارية نسجت شبكة من الاتصالات الاقتصادية انجر عنها تبادل ثقافي وحضاري أعطى للإقليم دورًا رياديًا عبر العصور.

كما تبين لنا من خلال هذه الدراسة المتعلقة بالجانب الاقتصادي في إقليم توات النتائج التالية:

- استطاع أهل توات أن يطوّعوا الصحراء لمقتضيات حاجتهم الحياتية، فانتزعوا ما يحتاجون إليه في بناء ثقافتهم و تطوير نمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية لديهم.
- استفاد أهل توات منذ تاريخهم المبكر من موقع إقليمهم الوسط في تجارة الصحراء، وبفضل هذا الموقع أصبحت أسواق توات بمثابة نقطة التقاء وتجميع للقوافل العابرة للصحراء في نصفها الغربي، ولم يتوقف نشاطهم عند هذا الحد؛ بل إن التجار التواتيين ما لبثوا أن ربطوا شمال المغرب بأسواق السودان الغربي عن طريق قوافلهم الذاهبة والآيبة داخل الصحراء.
- بدأت توات تفقد دورها الاقتصادي داخل الصحراء تدريجيًا ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك عندما وقع السودان الغربي في قبضة الاستعمار الأوروبي، وبدأت تجارة هذه المناطق تسلك طريق سواحل غرب أفريقيا ومنها إلى أوروبا، وما لبث الإقليم التواتي أن وقع في قبضة الاستعمار الفرنسي في مطلع القرن العشرين.

**الهوامش:**

(١) توماس أرنولد، **الدعوة للإسلام**، تر.حسن إبراهيم، القاهرة: ب.ن، ١٩٦٨م، ص (٢٨١-٢٨٢).

(٢) أبو عبيد البكري، **المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب**، تح دي سيلان، الجزائر: ١٩٥٧م، ص(١٤٨-١٦١).

(٣) محمد المصباح الأحمد، **تاريخ العلاقات العربية الأفريقية**، بيروت: دار الملتقى للطباعة، ٢٠٠١م، ص ١٧٣.

(4) Ibid., p62.

(5) Furon(Raymond), *Le Sahara*, Paris, Payot, 1964, P (91-101).

(6) Ibid., P102

(٧) جيلالي (صاري)، **دور البيئة في الجزائر**، الجزائر: م.و.ك، ١٩٨٣م، ص(١٨-٢٠).

(8) Josse (Raymond), "Problèmes De Mise en Valeur Du Hoggar et de Croissance Urbaine a Tamanrasset", in *Cahiers d'outre- mer*, Bordeaux, 1971, n 95, P248

(٩) مياسي (إبراهيم)، **توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي**، ماجستير في التاريخ المعاصر، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، (١٩٨٦-١٩٨٧)، ص١٣.

(١٠) جوتييه (أندريه)، **الصحراء**، تر. أحمد كمال يونس، القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧، ص(٣٤-٣٥).

(11) Dubief (jean), *Les Pluies au Sahara Central*; (Extrait des Travaux du L'institut de Recherches Sahariennes) Alger, 1947, Tome 4 , PP(9-16).

راجع أيضًا:

- Dublief(jean et autres), Résultants tires d enregistrements Automatiques Récents dans des Stations élevées du Massif Central Saharian, in Bulleetino della Societa I italiano de Geofisica E Météorologie, Geneva, 1963, PP(6-11)

نقلاً عن: السويدي (محمد) ، **بدو الطوارق بين الثبات والتغيّر**، الجزائر: م.و.ك، ١٩٨٦.

(12) Ibid.,

(١٣) السويدي، المرجع السابق، ص١١٤.

(14) Foucauld (le pered), *De Calassanti Motylinski*, Alger, Ed, R.Besset et J. Carbonel 1922, PP. (199-200).

(١٥) حليمي(عبد القادر)، **جغرافية الجزائر**، دمشق: مطبعة الإنشاء، ١٩٦٨، ص٨٨.

(16) Cote marc, *L Espace algérien*, Alger: O.P.U, 1983.P245

(١٧) عميراوي (أحميدة)، **محاضرات في تاريخ الجزائر**، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة ١٩٩٩م، ص (١٨٤-١٩٩).

(١٨) المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، فصل **الصحراء الجزائرية في السياسة الاستعمارية**، الجزائر: منشورات المركز الوطني، ٢٠٠٠م، ص ٣٠.

(19) *Grand Encyclopédie*, Tome 29, Paris, P 66

(٢٠) ابن خلدون، **العرب وديوان المبتدأ والخبر**، ج ٧ ، بيروت: ١٩٦٧م، ص (١١٧- ١١٨).

(٢١) عبد الرحمان بن عامر السعدي، **تاريخ السودان**، (طبعة هوداس)، ١٩٦٤م، ص ٧.

(٢٢) محمد الأنصاري، **فهرس الرصاع**، تونس: ١٩٧٦م، ص ١٢٧.

(٢٣) الجعفري (محمد بن عمر بن محمد بن المبروك)، **نقل الرواة من أبدع قصور توات**، مخطوط بخزانة باعبد الله وخزانة بودة، أدرار، ص٠٤.

(٢٤) البكري محمد بن عبد الكريم، **درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام**. مخطوط بخزانة المطارفة أدرار– ص٠٦.

(٢٥) الطاهر (مولاي أحمد الإدريسي)، **نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات**، مخطوط بخزانة الشاري الطيب كوسام، ص٣.

(٢٦) محمد بن مبارك، **تاريخ توات**، مخطوط بخزانة المنصور – أقبلي بأولف- ورقة ٠١.

(٢٧) الفشتالي (أبو فارس عبد العزيز)، **مناهل الصفا في مآثر مولانا الشرفاء** – تح، عبد الكريم، الرباط مطبوعات وزارة الأوقاف،١٩٧٢ص ٧٣

(28) Frish . Le Maroc géographie organisation . Paris S.N . 1895 .p.p(356.357)

(29) Martin A.G.P .Quatre Siècles d histoire marocaine ou Sahara de 1504 à 1904 au maroc de1894 à 1912. paris: Félisc Alcam . 1923. p45.

(30) Elisée Reclus .Nouvelle géographie universelle . TXI. Paris : Hachette , 1886 , p 845

(31) Déporter (A), *La Question du Touat Sahara Algérienne*, Alger, 1891, P7

(32) Ibid., PP (7-8).

(٣٣) فرج محمود فرج، **إقليم توات خلال القرنين (١٨-١٩)م**، الجزائر: د.م.ج، ١٩٧٧م، ص١٣.

(٣٤) العياشي (أبو سالم)، **ماء الموائد (الرحلة العياشية)**، الرباط، دار المغرب، ١٩٧٧م، ص٢٠.

(35) Déporter(A), Op.cit., P34.

(٣٦) أبو القاسم (ابن حوقل)، **صورة الأرض**، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ب.ت، ص ٤٥.

(٣٧) نفسه.

(38) Hacquard (A), *Monographic de Tombouctou*, Paris, Société des études colonials et Maritimes, 1900, P.23.

(٣٩) بوعزيز(يحي)، **مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية**، الجزائر: د،م،ج ، ١٩٩٩، ص٢٨.

(٤٠) للتوسع يراجع: حوتية (محمد)، **توات والأزواد**، الجزائر: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٧، ص(١٤٩-١٥٩).

(٤١) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المصدر السابق، ج٧، ص ١١٩.

(٤٢) نفسه، ج٦، ص١٢٠.

(٤٣) نفسه، ج٦، ص١١٨.

(٤٤) زبادية (عبد القادر)، **الحضارة العربية والتأثير الأوروبي**، الجزائر: م.و.ك، ١٩٨٩، ص٣١.

(45) A voir : Bozzodi (Borgo), *Rôle du Hoggar dans le commerce Transsaharien* (S.D), PP (18-21).

(٤٦) محمد بن عبد الرحمان الأندلسي، **تحفة الألباب**، ص ٤٢.

(٤٧) نفسه.

(٤٨) الحموي (شهاب الدين ياقوت)، **معجم البلدان**، ج٧، مصر: دار السعادة، ١٩٠٦م، ص ٣٠٢.

(٤٩) البكري (أبو عبيد)، **المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، الجزائر: د.ن، ١٨٥٧م، ص ١٧٦.

(٥٠) ابن حوقل (أبو القاسم)، **صورة الأرض**، تح دي خوية، ليدن، ١٩٦٧م، ص ١٥.

(٥١) ابن بطوطة (ابو عبد الله)، **رحلة ابن بطوطة**، بيروت: ١٩٦٤م، ص ٧٦٤.

(52) Alvis (Cada Mosta), *Relation des voyages al cote occidentale de Afrique Trans by M Scheyer*, Paris: 1985, P. 54.

(53) Valentine (Fernandes), Description de la Afrique Centre, Trans by P. De Central, Lagos, 1983, P87.

(٥٤) الإدريسي (الشريف)، **صفة المغرب**، تح. هنري بيريس، الجزائر، ١٩٥٧، ص(٢-٣٢).

(٥٥) المسعودي (أبو الحسن)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ط٢، القاهرة: ١٣٢٧هـ، ص ٣٩.

(٥٦) البكري (أبو عبيد)، المصدر السابق، ص ١٧٦

(٥٧) اليعقوبي، **البلدان**، ص ١٧٦.

(٥٨) يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٥٩) المرجع نفسه.

(٦٠) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(61) Henri (Stuchli), *Le Commerce de la France avec le Soudan*, Paris: Calomel, 1864, PP. (21-28).

(62) Bozzodi Borgo, Op.Cit, PP. (4-18).

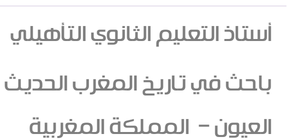
(63) BOZZO, Op.cit, P 18.

المرجع نفسه، ص ١٦٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.

مقالات

# دور الصحراء في العلاقات التجارية بين المغرب الأقصى والسودان الغربي خلال العهد المرابطي



**د. البشير أبرزاق**
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
باحث في تاريخ المغرب الحديث
العيون - المملكة المغربية

## مُلَخّصْ

إن مسعى هذا المقال هو إبراز بعض جوانب من مظاهر التواصل الحضاري بين المغرب الأقصى و السودان الغربي خلال العهد المرابطي، من خلال التركيز على العلاقات التجارية بين الجانبين، ودور الصحراء الإفريقية الكبرى في تنشيطها. إذ كان واضحًا أن الصحراء كانت صلة وصل قوية بين المجالين المغربي والسوداني، خلال تلك المرحلة، وذلك مرتبط أساسًا بأهمية البعد الصحراوي في قيام الدولة المرابطية، والمتمثل في دور القبائل الصنهاجية المستقرة بتخوم الصحراء الأطلنطية، ودعمها للمشروع الدعوي المرابطي انطلاقًا من تلك المنطقة، قبل أن تمتد الدولة لتصبح إمبراطورية الغرب الإسلامي ككل. ولتبيان تلك القضايا وما تطرحه من إشكاليات، تتبعت الدراسة واقع التجارة الصحراوية بين المغرب والسودان الغربي قبل العهد المرابطي، كما وقفت عند مختلف الطرق والمراكز التجارية الصحراوية الحاضرة في العلاقات بين الجانبين خلال الفترة المرابطية، ودور صنهاجة الصحراء في تأمين تلك العلاقات.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ١٤ أبريل ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ٠٣ يوليو ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

التجارة القافلية، الطرق التجارية، التجارة الصحراوية، دولة المـرابطين، السودان الغربي

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

البشير أبرزاق. "دور الصحراء في العلاقات التجارية بين المغرب الأقصى والسودان الغربي خلال العهد المرابطي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٤٨ – ٥٣.

## مُقَدِّمَةٌ

إن دراسة تاريخ منطقة الغرب الإسلامي عامة والمغرب الأقصى بشكل خاص، يفرض استحضار ثلاثة عناصر/ مقومات أساسية ساهمت مع الإنسان، إما مجتمعة أو منفردة، في صناعة ذلك التاريخ، والأمر يتعلق هنا بكل من الصحراء والجبل والبحر. وتأتي هذه المساهمة، محاولة لتقديم بعض الجوانب الهامة في العلاقات الاقتصادية التي ربطت بين ضفتي الصحراء الإفريقية الكبرى خلال العصر الوسيط، ولإثبات دور الصحراء كصلة وصل بين عالمين متكاملين ومترابطين، ومدى مساهمة القوافل التجارية في تخصيب تلك العلاقات، خاصةً وأن "الحديث عن التجارة الصحراوية هو حديث عن تاريخ الصحراء وضفتيها الشمالية والجنوبية".(١) وإذا كانت دراسة النشاط التجاري من شأنها الإجابة عن كثير من تساؤلات الباحثين عن ظروف قيام الدول في المغرب، وعن أسباب انهيارها،(٢) فكيف ساهمت التجارة الصحراوية خلال العصر الوسيط في قيام دولة المرابطين؟

ومن منطلق المساهمة في تقديم بعض الإجابات عن هذه الإشكالية، اخترنا رصد أهم الجوانب المهمة في الصلات التي ربطت المغرب الأقصى ومنطقة السودان الغربي(٣)، على عهد الدولة المرابطية، ذلك أن المغرب خلال حكم الدولة المرابطية، والموحدية، برز دوره بشكل ملفت في منطقة الغرب الإسلامي ككل؛ فقد كان خلال هذه المرحلة مركز إمبراطورية الغرب الإسلامي (الدولة المرابطية)، كما استفاد من موقعه القريب من

منطقة السودان الغربي، مما أهله ليصبح وسيطًا تجاريًا – عبر الصحراء- بين باقي مناطق الغرب الإسلامي. وإذ أن الأمر كذلك، فهل هذا يعني أن العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي انطلقت مع قيام دولة المرابطين؟ ثم ما دور صنهاجة الصحراء دور في تخصيب الحياة التجارية بين شمال الصحراء الكبرى وجنوبها؟ وما أهم المراكز التجارية وطرق القوافل بين المغرب وبلاد السودان الغربي خلال العصر المرابطي؟ هذه الإشكاليات وغيرها هي التي شكلت عناصر هذه الدراسة.

### أولاً: التجارة القافلية العابرة للصحراء قبل القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)

إن الواقع التاريخي يؤكد أن قساوة ظروف ومناخ الصحراء الكبرى، لم يجعل منها حاجزًا بين شمالها وجنوبها، إذ لم تكن هناك قطيعة بين الضفتين، بل انها (أي الصحراء) كانت حاضرة وبقوة في بناء جسور التواصل بينهما. فلقد ارتبطت منطقة الغرب الإسلامي عبر التاريخ بمنطقة أفريقيا جنوب الصحراء، بعلاقات متعددة الأبعاد (تاريخية، حضارية، ثقافية، سياسية...). وضمن هذا السياق نجد تلك الروابط والصلات التجارية التي قامت بين المغرب الأقصى والسودان الغربي، وهي روابط قديمة، سابقة لدخول الإسلام منطقة الشمال الأفريقي. ولكن هذه الاتصالات المبكرة- بين الطرفين- رغم أهميتها، إلا أنه من الصعب تتبعها بدقة أو توقيعها على الخرائط بالتفصيل، ذلك أن الأدلة في تلك العصور البعيدة محدودة، وتكاد تقتصر على إشارات في كتابات القدماء أو بعض الأدلة الأثرية غير الكاملة، وإن كانت النقوش الصخرية قد أشارت إلى عدة طرق تعبر الصحراء.[٤]

وشكل دخول الإسلام لشمال أفريقيا، العصر الذهبي لتاريخ تلك العلاقات التجارية الصحراوية، لما عرفته هذه التجارة من حيوية. وقد انطلقت مع القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي. وكانت الجمال الدعامة الأساس والمحرك الفعال للنشاط التجاري بين ضفتي الصحراء،[٥] ذلك أن دخول الجمل مجال النقل التجاري، شكل حدثًا هامًا في منطقة الصحراء الكبرى، لما كان له من أثر في تخصيب الحياة التجارية والحضارية بين جزئي إفريقيا شمال الصحراء وجنوبها. وهكذا نجد أن الحديث عن التجارة عبر الصحراء بين المغرب والسودان الغربي، يفرض ضرورةً، الوقوف عند أساسها وعمودها الفقري، والأمر يتعلق بالقافلة، فالقوافل التجارية المغربية كانت تعبر الصحاري لتصل إلى بلاد السودان الغربي. فالقافلة ونظرًا لما لعبته من أدوار ريادية في قيام الدول في منطقة الغرب الإسلامي (المرابطون، الموحدون...)، وفي السودان الغربي (غانا، مالي، ....)، اعتبرت هاجسًا نتحدث عنه خلال العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة.[٦]

وقد انطلقت الصلات التجارية بين المغرب وبلاد السودان الغربي بالنسبة للفترة الإسلامية، خلال (القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي). وسندنا في ذلك تلك الإشارات التي أوردها البكري (ت. ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، ففي معرض حديثه عن الطريق التجاري الصحراوي الرابط بين تامدولت وأودغست، ذكر أن والي المغرب آنذاك عبد الرحمان بن حبيب (١٣٠-١٣٨هـ/ ٧٤٧-٧٥٥م) حفر آبارًا على هذه الطريق، وفي ذلك يقول: "من تامدولت إلى بير الجمالين مرحلة، وهذه البير عمقها أربع قامات من أنباط عبد الرحمان بن حبيب"،[٧] مما يدل على أن القوافل التجارية المغربية كانت تعبر هذه الصحاري خلال هذه الفترة، بل وقبلها، وما قام به عبد الرحمان بن حبيب إنما هو تسهيل لهذا العبور.

وستتأكد العلاقات التجارية بين بلاد المغرب والسودان الغربي خلال القرون الموالية، عبر محور سجلماسة- أودغست- غانا، فغداة سيطرة الفاطميين على مدينة سجلماسة سنة (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)، انتعشت التجارة بين الطرفين، ومن شواهد ذلك ما ذكره ابن حوقل (ت. ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م)، حينما تحدث وقال:" لقد رأيت بأودغست صكا فيه ذكر حق لأحد تجار سجلماسة على رجل من تجار أودغست يدعى محمد بن أبي سعدون باثنين وأربعين ألف دينار وشهد عليه اثنان من الشهود".[٨] وبقيام دولة المرابطين خلال القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، بدأت مرحلة جديدة من تاريخ العلاقات التجارية بين ضفتي الصحراء، خاصةً بعد الضم المرابطي لكل من أوداغوست وقرطبة والجزائر؛ الذي شكل فرصة لانتعاش الحياة التجارية في المغرب الأقصى[٩]، اتسمت فيها العلاقة مع السودان الغربي بخصوصيات كبيرة.

وعلى الرغم من أن الصحراء كانت خلال فترات العصر الوسيط أداة للتواصل بين بلاد المغرب والسودان الغربي، فإن عبور القوافل التجارية لها لم يكن من السهولة بمكان، نظرًا لما يعترض ذلك من صعوبات استفاض الرحالة العرب في وصفها في رحلاتهم، كما هو الشأن بالنسبة لابن حوقل وغيره. هذه الصعوبات، هي التي جعلت الفرد في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط، سواء كان تاجرًا أو فقيهًا أو مسافرًا عاديًا، كان يفكر ألف مرة قبل أن يقرر اجتياز الصحراء، وحينما يتخذ القرار يتهيأ للسفر طيلة عدة أشهر حتى يتسنى له اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لسفره من شراء الإبل، وترويضها على العطش، وتوفير المال اللازم لقضاء الحاجات الخاصة، ولدليل القافلة، ولشراء الماء في الصحراء،[١٠] ولعل هذه الصعوبات هي التي دفعت القبائل الصحراوية إلى خلق أنظمة تسير عليها القوافل التجارية تأقلمًا مع ظروف الصحراء الصعبة، وذلك عبر تأمين وتنظيم المسالك التجارية الرابطة بين المنطقتين.

### ثانيًا: الطرق التجارية بين المغرب الأقصى والسودان الغربي خلال العهد المرابطي

بتوحيد المرابطين المغرب الأقصى، والسيطرة على أهم المراكز التجارية به، كسجلماسة وأغمات وتمدولت... وبتوحيدهم القبائل الصنهاجية الصحراوية، ازدهرت التجارة الصحراوية بين المغرب والسودان الغربي، خلال القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). وقد لعبت المسالك والطرق التجارية العابرة للصحراء دورًا هامًا في خلق جسور التواصل بين المنطقتين شمال وجنوب الصحراء، ومن أهم هذه الطرق نجد:

- طريق فاس- مراكش- تامدولت – أوليل -غانة.
- طريق فاس – سجلماسة- تامدولت- أوليل – غانة.
- طريق فاس – سجلماسة- تمدولت- أودغست- غانة.

ويعتبر الطريق اللمتوني الرابط بين سجلماسة وغانة عبر تامدولت ودرعة وأودغوست، المسلك التجاري الهام والنشيط الرابط بين بلاد المغرب الأقصى وبلاد السودان الغربي، خلال العصر المرابطي. وترجع حيوية هذا الطريق إلى جملة من العوامل ، نذكر منها:

- استفادته من تدهور أحوال الطريقين الشرقي والأوسط بين المغرب الأوسط والأدنى ومنطقة السودان، بعد هجرة القبائل الهلالية، وما رافق ذلك من اضطراب الأحوال السياسية في المغربين الأوسط والأدنى، مما انعكس سلبًا على وضعية القوافل العابرة لهذين الطريقين.
- مرور طريق سجلماسة – أودغست –غانة، بمناجم من الملح أعطاها أهمية تجارية كبيرة. ومن هذه المناجم التي حدثنا عنها البكري، نجد منجم تغازي الذي يبعد عن سجلماسة بنحو عشرين يومًا، ومنجم أو ليل على شاطئ المحيط الأطلسي، والبعيد عن أودغست مسيرة ثلاثين يومًا.[١١]
- كما أن تحكم القبائل الصنهاجية في طريقي سجلماسة – أودغست، والطريق الساحلي المار من سوس عب الصحراء الغربية حيث مضارب جدالة ولمتونة، قبل أن تمتد سلطتها إلى الشمال،[١٢] أعطى أهمية كبيرة لهذا الطريق، وخاصةً بعد السيطرة على مركز سجلماسة سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م).
- كما استفاد هذا الطريق من إحياء النزعة التجارية لدى القبائل الصنهاجية متجاوزة بذلك الصراعات القبلية والعنف الذي أجل لمدة طويلة قدرتها على تكوين تنظيمات اجتماعية واقتصادية.[١٣]

والجدير بالذكر هنا؛ أن اجتياز هذا الطريق ليس أمرًا هينًا، فمن خلال ما قدمه البكري، وهو يتحدث عن طريق تامدولت – اودغست، تتجلى لنا المخاطر الكبرى التي تعترض القوافل التي تعبر هذا الطريق، حيث قال: "من تامدولت إلى بير الحمالين (...) ومنها إلى شعب ضيق لا تسير فيه الإبل إلا متتابعة، (...) ثم تسير إلى جبل يسمى أزرو ثلاثة أيام وهو محجر، ومن خرج فيه عن الطريق أصاب زبر حديد مثقبة لا تذيبه النار، وهذا الجبل كثير الثعابين (...) فتسير في هذا الجبل (...) إلى ماء يسمى تندفس آبار يحتفرها المسافرون، فلا تلبث أن تنهار وتندفن ثم تسير إلى بير كبير يقال لها وين هيلون، ثم تمشي في أرض سواء صحراء (...) ثم تمشي في جبال رمل معترضة لا ماء فيها وهو أصعب موضع بطريق أودغست (...) إلى موضع يقال له واتلرمين، فبئر قريبة الرشاء فيها العذب والشريب، وعليه جبل طويل صعب كثير الوحوش، وبهذا الماء يجتمع جميع طرق بلاد السودان، وهو موضع مخوف تغير فيه لمطة وجزولة (...) ويتخذونه مرصدًا لهم بإفضاء الطرق إليه وحاجة الناس إلى الماء فيه (...) ثم تمشي في أرض لصنهاجة كثيرة الماء من الآبار (...) ثم تسير منه إلى أودغست ....".[١٤]

ويقول البكري أيضًا، في موضع يتحدث فيه عن الطريق من وادي درعة إلى بلاد السودان: "من وادي درعه (...) إلى وادي تارجا، وهو أول الصحراء (...) حتى تصل إلى البير المسماة تزامت، ثم إلى بير الحمالين(...) وبير نالي (...). ومن هذا الجبل (أدرار ان أوزال) ماء على ثمانية أيام (...) وذالك الماء في بني ينتسر من صنهاجة، ومن بني ينتسر إلى قرية تسمى مدوكن لصنهاجة أيضًا، ومنها إلى مدينة غانة أربعة أيام...".[١٥]

**وباستقرائنا لهذه النصوص، وغيرها كثير، أمكن لنا أن نسجل الملاحظتين التاليتين:**

- أن عبور الطريق الصحراوي الرابط بين سجلماسة – أودغست- غانة، كان يتحكم فيه هاجسين أساسيين: أولهما أمني حيث الخوف من قطاع الطرق ومن أهوال جغرافية الصحراء. وثانيهما ما يمكن أن نسميه بـ "الهاجس المائي"، ذلك أن الماء عنصر ثمين وحيوي، تضرب له القوافل ألف حساب، فهي تتحرك من بئر وهي متعطشة للحظة الوصول إلى بئر آخر للاستراحة والشرب، وهكذا إلى أن تصل مقصودها. ولعل هذا ما يفسر تمركز الصنهاجيين حول مراكز الماء، محاولة منهم للتحكم وتوجيه التجارة العابرة لمواطنهم.
- أن صنهاجة الصحراء استطاعت أن تخفف من حدة الصعوبات التي تواجه القوافل التجارية المارة عبر أراضيها، نظرًا لما رسخته من تقاليد في التعامل التجاري وتأمين القوافل وحمايتها.

## ثالثا: المراكز التجارية بين المغرب الأقصى والسودان الغربي خلال العهد المرابطي

عبر المسلك التجاري الرابط بين المغرب والسودان الغربي تتواجد عدة مدن ومراكز تجارية صحراوية. وكان من الطبيعي أن تجد القوافل التجارية بعض المراكز التي تستريح فيها وتتزود بالماء والزاد لمواصلة رحلتها الطويلة.[١٦] ومن أهم هذه المراكز التجارية التي ازدهرت عبر هذا الطريق، خلال المرحلة المدروسة، نجد:

**سجلماسة:** تأسست سنة (١٤٠هـ/ ٧٥٧م)[١٧]، على يد الخوارج الصفرية، والتي كانت عاصمة لدولة بني مدرار، كانت ملتقى تجاريًا للقوافل التجارية سواء القادمة أو المتجهة نحو بلاد المشرق والسودان الغربي. وبعد سيطرة المرابطين عليها سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)،[١٨] عرفت سجلماسة نشاطًا تجاريًا مهمًا، وأصبحت مركزًا إقليميًا مرابطيًا في المغرب الأقصى، خاصةً وأن موقعها ومؤهلاتها أهلتها لأداء هذا الدور في منطقة الغرب الإسلامي ككل، يقول البكري:[١٩] "وهي (سجلماسة) كثيرة النخل والأعناب وجميع الفواكه (...) ومدينة سجلماسة في أول الصحراء...".

**درعة:** قاعدتها تيومتين، سيطر عليها المرابطون سنة سيطرتهم على سجلماسة وذلك سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م).[٢٠] وكانت مركزًا تجاريًا تعبره القوافل القادمة من وإلى سجلماسة في اتجاه السودان الغربي، يقول البكري: "... وهذه المدينة (درعة) آهلة عامرة بها جامع وأسواق جامعة ومتاجر رائجة..."،[٢١] كما تتميز بحصانتها، وباختراق وادي درعة لها.

**تامدولت:** مركز على جبل باني بين منطقتي أقا وتوزونين، بواحة طاطا جنوب شرق المغرب الأقصى، تأسس على عهد الدولة الادريسية على يد عبد الله بن إدريس الثاني خلال القرن التاسع للميلاد. تميز هذا المركز بغناه المعدني، وخاصةً الفضة والحديد، كما لعب دورًا كبيرًا في ازدهار العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي، خاصةً غداة سيطرة المرابطين عليه، إلا أن أهمية هذا المركز ما لبثت أن انحرفت لصالح مراكز تجارية أخرى وخاصةً منطقة تازروالت.[٢٢]

**أودغست:** مدينة كبيرة آهلة، فيها أسواق، حولها بساتين النخل، ويزدرع فيها القمح، وبها شجيرات تين يسيرة، فيها جنان حناء لها غلة كبيرة، وبها آبار عذبة.[٢٣] اعتبر هذا المركز الصحراوي صلة وصل بين القوافل القادمة من سجلماسة والمتوجهة نحو السودان الغربي أو العكس. وبنجاح المرابطين في السيطرة عليه سنة (٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م)،[٢٤] استطاعوا أن يتحكموا في المنافذ الرئيسة لطرق التجارة الصحراوية ومحاورها الكبرى شمال وجنوب الصحراء، خاصةً بعد السيطرة على مركز "غانا" سنة ١٠٧٧م.

لقد لعبت هذه المراكز أدوارًا تجارية بارزة في تبادل مواد وسلع مختلفة بين المغرب الأقصى والسودان الغربي خلال الفترة المدروسة، وقد ارتبطت عملية التبادل هذه باعتبارين أساسيين:[٢٥]

- طول الرحلة، وهذا معناه أن السلع السريعة التلف لا مكان لها في هذه التجارة.
- أن جميع السلع لابد أن تكون قيمتها كبيرة بالنسبة لوزنها، ذلك أن أجور النقل عبر الصحراء كانت تضيف ما يتراوح (١٠٠٪) و(١٥٠٪) من تكاليف السلعة، ولكن هذه النسبة تنخفض بطبيعة الحال إذا كانت قيمة السلع مرتفعة.

ويمكن أن نقسم هذه السلع المتبادلة بين طرفي الصحراء إلى صنفين أساسيين:

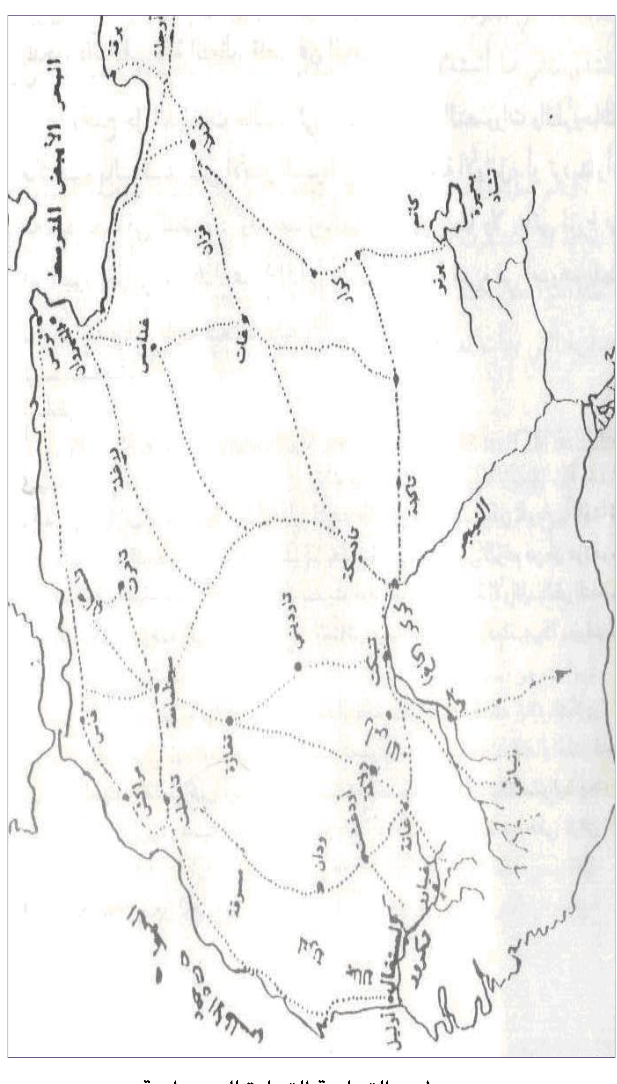
**المواد المغربية:** ونعني بها مختلف السلع التي كانت تصدرها منطقة المغرب الأقصى نحو ممالك السودان الغربي. وتتكون في معظمها من الثمور والزبيب والقمح[٢٦]، وشجر المرجان المجلوب من مدينة سبتة، والذي كان أهل السودان يستعملونه كثيرًا.[٢٧] إضافة إلى النحاس المصنوع والأثواب وبعض الجلود الفاسية.. إلا أن أهمها كان مادة الملح المنتشرة على هوامش المسالك الرابطة بين المغرب الأقصى والسودان الغربي، فـ "من غرائب تلك الصحراء معدن الملح الذي يتجهز به إلى كل من سجلماسة وغانة وسائر بلاد السودان"[٢٨]، ويبدو من خلال كلام البكري هذا، أن الملح ليس مادة مغربية متوفرة في مدن وأقاليم المغرب الأقصى، وإنما كان التجار المغاربة يستبدلون بعض سلعهم بالملح في الصحراء الكبرى لينقلوه إلى السودان الغربي. وقد حدد لنا البكري مناطق استخراج الملح في المناطق التي تبعد حوالي يومين عن "المجابة الكبرى"، وفي المنطقة التي تبعد عن سجلماسة مسيرة عشرين يومًا، وموقع "أوليل" على الساحل الأطلنتي[٢٩]، كما وصف لنا ذات المؤرخ الكيفية التي كان يستخرج بها هذا المعدن، إذ كان "يقطع كما تقطع الحجارة".[٣٠] وكانت أهمية معدن الملح لدى السودانيين لا تقل عن أهمية الذهب بالنسبة للمغاربة،[٣١] نظرًا لحاجة تلك البلاد الماسة للملح وانعدامه عندهم.

**سلع السودان الغربي:** ونقصد بها تلك المواد التي تصدر اتجاه المغرب الأقصى سواء كانت سودانية صرفة أم جلبت من مناطق أخرى. ويعتبر الذهب المادة الرئيسة المصدرة من ممالك السودان الغربي، ويتسم بجودته، خاصةً ذهب أودغست الذي اعتبره البكري أجود ذهب أهل الأرض وأصحه[٣٢]، فكان الذهب-إضافة إلى العنبر والرقيق- "مادة ثمينة" بالنسبة للمغاربة وإغراءً حقيقيًا وقويًا أنساهم أهوال ومتاعب الصحاري والتوجه إلى بلاد السودان، فلولم يكن الملح يُقَايض وزنًا بوزن الذهب لما خاطر تجار المغرب الأقصى و"غامروا" بأنفسهم لجلب الذهب السوداني.

## الخلاصة

- لقد استطاعت الصحراء عبر قوافلها التجارية أن تشكل جسرًا للتواصل التجاري بين المغرب الأقصى والسودان الغربي، بفضل الأدوار الكبرى لاتحادية صنهاجة التي راكمت تجارب تجارية شكلت دعامة قوية في قيام الدعوة المرابطية انطلاقًا من تخوم الصحراء الأطلنتية.
- لقد مكن النشاط التجاري المزدهر خلال المرحلة المدروسة من ازدهار مدن ومراكز حضرية على طول هذه المسالك كسجلماسة وتامدولت ودرعة وغانة وأودغست، مما جعل من تجارها وسطاء بين الضفتين.
- لقد استطاعت القوافل التجارية الرابطة بين ضفتي الصحراء على عهد الدولة المرابطية، أن تجسد الروابط الحضارية والدينية بين المنطقتين إذ لم يكن الطريق اللمتوني مسلكًا لنقل السلع فقط، بل انتقلت عبره الأفكار والثقافات أيضًا. فقد أدخل تجار لمتونة الإسلام إلى صنغاي، وقد كان أول مَنْ أسلم منهم أميرهم هوزاغوصي سنة (٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م). كما أدخل المرابطون الإسلام إلى بلاد التكرور سنة (٤٣٢هـ/١٠٤١م)، وفي مقابل ذلك خلف السودانيين تأثيرات حضارية ما تزال معالمها حاضرة في بلاد المغرب الأقصى إلى يومنا هذا.

## ملاحق



طرق التجارية التجارة الصحراوية

بين الغرب الإسلامي والسودان الغربي خلال العصر الوسيط

## الهَوامِش:

(١) خديجة الراجي، **التجارة الصحراوية ثوابت ومتغيرات، مدخل إلى تاريخ الصحراء الأطلنتية**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى. ٢٠١٠، ص ٩٢.

(٢) انظر: **مقدمة أعمال ندوة التجارة وعلاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب**،ج١، ص٩، جامعة الحسن الثاني عين الشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب.

(٣) ونعني به المجال الجغرافي الممتد جنوب الصحراء الكبرى من المحيط الأطلسي غربًا، وبحيرة تشاد شرقًا، والذي ضم عدة كيانات مثل سنغاي وتكرور وغانا ومالي.

(4) Law.R.C.C.the Garamants.and trans-saharan.entreprise in classical times .jour afr.history .vol 4 .p82-83.

(٥) اختلفت الكتابات التاريخية حول تاريخ دخول الجمل إلى شمال إفريقيا، بين مَنْ أرجع ذلك إلى فترة ما قبل الميلاد، ومَنْ ربط ذلك بالفترة الرومانية. راجع: عبد اللطيف البرغوتي، **التاريخ الليبي القديم**، بيروت دار صادر ١٩٧١.

Mohamed Lhabib, Nouhi.Apropos de l'introduction du Maroc .in l'homme et le dromadaire en afrique .publication de la facultés des lettres et des science Humaines. Agadir. P. 21-25.

(٦) حول القافلة كتنظيم ومؤسسة، انظر: زهرة طموح، **تنظيم القافلة خلال القرن التاسع عشر**، ضمن أعمال ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب، ج٢، جامعة الحسن الثاني عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٧) البكري، **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٥٦.

(٨) ابن حوقل، **صورة الأرض**، دار صادر للطباعة، بيروت، ١٩٣٨، ص٩٩.

(9) LESSARD,J.M,SIJILMASSA LA VILLE ET SES RELATIONS COMMERCIALEE AU XIème siècle D'après ELBAKRI, IN Hesperes Tamuda vol VX , 1969, P. 33-34.

(١٠) أحمد الشكري، **أسس ومحددات التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان خلال العصر الوسيط**، ضمن: العالم العربي وإفريقيا: تحديات الحاضر والمستقبل، منشورات وزارة الثقافة المغربية، سلسلة ندوات، الرباط، ٢٠٠٥. ص ١١٨.

(١١) انظر: البكري، م س، ص١٧١.

(١٢) إبراهيم حركات، **النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط**، أفريقيا الشرق، ١٩٩٦، ص١٢٤.

(١٣) مصطفى ناعمي، **الصحراء من خلال بلاد تكنة تاريخ العلاقات التجارية والسياسية**، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨، ص٣١ .

(١٤) البكري، م س، ص١٥٦-١٥٧.

(١٥) نفسه، ص١٦٤.

(١٦) الأمين عوض الله، **تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي وآثارها الحضارية حتى نهاية القرن ١٦م**، ضمن تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣، ص٨٠.

(١٧) البكري، م س، ص١٤٨.

(١٨) نفسه، ص١٦٧.

(١٩) نفسه، ص١٤٨.

(٢٠) ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج٤، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص١٢-١٣.

(٢١) البكري، م س، ص١٥٥.

(٢٢) خديجة الراجي، **التجارة الصحراوية ثوابت ومتغيرات**، مدخل إلى تاريخ الصحراء الأطلنتية، م س، ٩٨.

(٢٣) البكري، م س، ص١٥٧.

(٢٤) نفسه، ص١٦٨.

(٢٥) محمد عبد الغني سعودي، **قضايا إفريقيا**، عالم المعرفة، العدد (٣٤)، ١٩٩٠، ص٦٤.

(٢٦) البكري، م س، ص١٥٧-١٥٨.

(٢٧) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ١٩٧٠، ص٥٢٩.

(٢٨) البكري، م س، ص١٧١.

(٢٩) نفسه، ص١٧١.

(٣٠) نفسه، الصفحة نفسها.

(٣١) محمد بن صالح القيرواني، **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان**، تحقيق، محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠، ص٣٠٤.

(٣٢) البكري ، م س، ص١٥٩.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# العلاقات المتبادلة بين شمال وغرب افريقيا
# الجذور التاريخية



**عبد الرحمن قدوري**

باحث دكتوراه

قسم التاريخ والآثار

جامعة تلمسان - الجمهورية الجزائرية

## مُلَخّص

شهدت الضفتان الشمالية والجنوبية للصحراء الكبرى تواصلاً حضاريًا عبر عصور طويلة، شمل مجالات سياسية وتجارية وثقافية، ساهم بشكل كبير في نقل مختلف المؤثرات الفكرية والاجتماعية عبر الصحراء الكبرى، وتحاول الدراسة تقديم موجز للروابط التاريخية التي جمعت السكان والقبائل من شمال الصحراء مع نظرائهم من جنوبها، ساعين بالقدر الكافي درء الشبهات والرد على الافتراءات التي دأب الاستعمار على الترويج لها من قبيل أن العرب كانوا تجار رقيق يسعون إلى نهب ثروات إفريقيا وكانوا سببًا في تخلفها عبر قرون خلت، والتاريخ يثبت عكس ذلك فقد عرفت منطقة غرب إفريقيا أزهى عصورها في الفترة التي أعقبت انتشار الإسلام بالمنطقة، واستمر ذلك حتى مطلع القرن السادس عشر الميلادي حيث برزت الحملات البرتغالية الأولى على الساحل الغربي لإفريقيا، وكان ذلك أول اتصال مباشر مع الأوروبيين، واليوم تبرز أهمية إحياء الروابط التاريخية والثقافية بين المنطقتين في ظل واقع إقليمي ودولي يتجه نحو مزيد من التكتلات السياسية والاقتصادية.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ١٧ يناير ٢٠١٥

تاريخ قبـول النشـر: ٢٨ أبريل ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

تجارة القوافل، غرب إفريقيا، الصحراء الكبرى، بلدان المغرب، السودان الغربي

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

عبد الرحمن قدوري. "العلاقات المتبادلة بين شمال وغرب إفريقيا: الجذور التاريخية".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٥٤ – ٥٧.

## مُقَدِّمَةٌ

إن العلاقات العربية الافريقية قديمة ترجع إلى أكثر من ألفي عام، شملت مجالات وميادين عديدة بشريًا، تجاريًا، وثقافيًا...، ولعل الصلة بين سكان شبه الجزيرة العربية وإفريقيا أقدم من ذلك بكثير فقد كانت إفريقيا والشرق العربي رقعة واحدة حتى انفلقت قشرة الأرض ففصل البحر الأحمر بينهما، هذا الأخير رغم وعورة مسالكه لم يقف حائلاً دون الاتصال البشري. كما أن قدرًا كبيرًا من ذلك الاتصال كان ميسورًا عن طريق مضيق باب المندب وشبه جزيرة سيناء، وكانت سواحل المحيط الهندي الافريقية والعربية تمثل نقاط تواصل مهمة بين المنطقتين، وفي المحيط الهندي استغلت السفن العربية الرياح الموسمية لتسهيل رحلاتها، بينما كانت الابل وسيلة التواصل البري عبر سيناء وحتي سواحل المحيط الأطلسي.

### ماهية العلاقات العربية – الأفريقية؟

يُقصد بهذا الاصطلاح في الأدبيات السياسية العلاقة بين الدول العربية الأعضاء في الجامعة العربية بشقيها الإفريقي والأسيوي مع الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ومن بعدها الاتحاد الإفريقي، ومعنى ذلك أن الحديث لا ينصرف إلى العلاقة بين الدول العشر العربية ذات العضوية المزدوجة في المنظمتين، والدول الإفريقية؛ لأن ذلك يدخل في إطار العلاقات الإفريقية–الإفريقية التي تبحث في إطار المنظمة الإفريقية، بل إن الاستعمار كان حريصًا على تقسيم القارة السمراء بين دول

الشمال العربي من ناحية، والدول الإفريقية جنوب الصحراء من ناحية ثانية. لذا فإن هذا التقسيم يعمد إلى التمييز واثارة النعرات بين أبناء القارة الواحدة، وبالتالي فإن هذه العلاقات تشير إلى العلاقات بين الدول الإفريقية بشقيها الشمالي العربي والجنوبي الزنجي "مجازا" من ناحية، والدول العربية الآسيوية من ناحية ثانية.[١]

## أثر انتشار الاسلام على العلاقات العربية الافريقية

أدى ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي إلى ازدياد وشائج الاتصال العربي الافريقي، فقد أمد الإسلام العرب بغطاء فكري وروحي ساعدهم على خلق وحدة وطنية وتحقيق نهضة علمية وثقافية، ومنذ البدء صار الإسلام الركيزة الأساسية للثقافة العربية الجديدة، كما أصبحت اللغة العربية لغة القرآن الكريم، وعاء الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية[٢]. وتحت راية الاسلام خرج العرب صوب الشرق والغرب والشمال، وتمكنوا في زمن وجيز من نشر نفوذ الاسلام في أجزاء كبيرة من القارة الافريقية[٣]. وقد أدى التطور العظيم في حياة العرب إلى حدوث نقلة نوعية في تاريخ العلاقات العربية الإفريقية، فمع توطد دعائم التعامل التجاري والهجرات البشرية قام العرب بدور ايجابي في نشر العقيدة الاسلامية وبسط نفوذها السياسي في إفريقيا.[٤]

وكانت هجرة المسلمين للحبشة أول اتصال رسمي للإسلام بإفريقيا، وهناك وجد المسلمون الحماية والرعاية في كنف ملك الحبشة المسيحي، وبعد موجة الفتوحات الاسلامية للشمال الإفريقي توالت هجرة القبائل العربية وزاد حجمها، وفي تلك المنطقة تأصلت جذور الحضارة الاسلامية والثقافة العربية، وأصبح الشمال الإفريقي وسودان وادي النيل جزءًا لا يتجزأ من الأمة العربية. وقد أظهر العرب في هذه المنطقة، وهم مادة الإسلام، خصائص فريدة في التأثير على المجموعات التي خالطوها من مصريين وبربر ونوبيين وأعطى العرب هذه الشعوب دينهم ولغتهم وكثيرا من مظاهر ثقافتهم.[٥] ومع أن العرب ما جاؤوا أصلاً إلى إفريقيا كدعاة متفرغين للدعوة إلا أن نشرهم للثقافة العربية كان يلازمه نشر للعقيدة الاسلامية، وكان للتجار العرب والبدو دور رائد في بذر النواة الأولى لتعاليم الإسلام في المجتمعات الإفريقية.

ومن الشمال الإفريقي توغلت المؤثرات الاسلامية العربية عبر الصحراء إلى بلاد السودان حيث نشأت السلطنات السودانية الاسلامية التي جمعت في نظمها السياسية بين أنماط محلية ونظم إسلامية، وفيها تفاعلت الثقافة العربية الاسلامية مع المؤثرات الإفريقية، ونتيجة لهذه الجهود اتسعت رقعة الإسلام حتى شملت معظم الجز ء الشمالي من القارة كما غلبت على بعض الجيوب في السواحل الشرقية من الجزء الجنوبي، وكان لهؤلاء المسلمين دور بناء في تاريخ المنطقة وحضارتها، كما صاروا يشكلون مركز ثقل سياسي مهم فيها، وقد ظلوا على صلة وثيقة بالوطن العربي، في المشرق وشمال إفريقيا وذلك بفضل الصلات الدينية والثقافية والبعثات التعليمية والمبادلات التجارية قديمًا وحديثًا.

## تجارة القوافل بين شمال وغرب افريقيا

من العوامل التي ساعدت على توجه العرب جنوبًا نحو السودان الغربي أنها كانت "أرض الذهب" فضلاً عن وجود منتجات البيئة الاستوائية وشبه الاستوائية من صمغ وريش النعام وبيض وجلود وعاج ورقيق..... كذلك فقد توفرت لمنطقة المغرب العربي شمال الصحراء موارد هامة قدمتها في مقابل منتجات السودان الغربي، لا سيما الملح، حيث لعب دورًا هامًا في تعميق الاتصال بين أهالي السودان والمغاربة، وعن طريق المغرب انتقلت تجارة السودان الغربي إلى أوروبا[٦]. وقد شكلت مسالك القوافل التجارية عبر الصحراء الكبرى جسور تلاقح حضاري عميق الأثر بين الشعوب الافريقية شمال الصحراء وجنوبها، ونسجت بين هذين الجُزأين عرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وثيقة على مر الزمن، ونشطت تيارات التبادل الحضاري عبر الصحراء بشكل لم يسبق له مثيل في الفترة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر الميلادي، وتعددت المحاور التجارية وعرفت فترات ازدهار وانحطاط تبعًا للظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأمنية في المنطقة.[٧]

## التفاعل الثقافي بين العرب وإفريقيا جنوب الصحراء

لقد ترتب على وصول المسلمين الأفارقة إلى السلطة ووجود عائلات مسلمة على رأس الدول الإفريقية، توطيد علاقات تلك العائلات بالدول الإسلامية في بقية العالم الإسلامي، وذلك عن طريق التجارة فكان يرد الكثير من التجار و العلماء من شمال إفريقيا، وكان الملوك يستجلبون لهم الكتب، وذاعت في السودان شهرة عدد من العلماء وكان لهم أثر بارز في إثراء الحياة الثقافية والفكرية وفي ربط غرب إفريقيا بشمالها. وكان للطلاب إقبال على العلم دفعهم للهجرة خارج بلادهم إلى الحجاز ومصر وبلاد المغرب، وقد زاد عدد طلاب بلاد السودان الغربي في مصر حتى أصبح لهم رواق في الأزهر باسمهم وهو "رواق التكرور"[٨] وقد نال العلماء في بلاد السودان مكانة مرموقة فهابهم السلاطين وعملوا على إرضائهم ويقول أحمد بابا التنبكتي عن الشيخ محمد بن عمر بن محمد اقيت:" لا يخاف في الله لومة لائم يهابه السلاطين في دورهم ويزورونه في داره ولا يقوم لهم ولا يلتفت إليهم يهادونه بالهدايا العظام". وتشهد قائمة المؤلفات التي خلفها علماء السودان بالعربية وباللغات الإفريقية وما بقي من آثار معمارية على درجة إسهام الممالك السودانية في الحضارة الإسلامية، وقد بلغ الازدهار الحضاري

أقصاه في بلاد السودان في مملكة صنغاي (٧٧٧-١٠٠٠هـ/١٣٧٥-١٥٩١م) ولكن بعض الأحداث الكبرى أثرت على حيوية التواصل الاقتصادي والتجاري عبر الصحراء الكبرى[٩].

## الصراع العربي الأوروبي على منطقة غرب افريقيا

يرى بعض الباحثين أن حملة المنصور الذهبي وغزوه لصنغاي سنة ١٥٩١م، وما تبع ذلك من سقوط تلك السلطة كان سبب ما حل بتلك المنطقة من انهيار سياسي وتدهور اقتصادي وتخلف حضاري[١٠]، ولكن ما حدث كان أحد مظاهر التدهور العام الذي حلّ بحوض البحر الأبيض المتوسط منذ أول القرن السادس عشر نتيجة للانقلاب التجاري العظيم الذي نتج من سيطرة البرتغاليين على مصادر التجارة الشرقية، وانتقالها من الطريق البري عبر الوطن العربي إلى الطريق البحري عبر رأس الرجاء الصالح، وقبل التدخل البرتغالي كان جزء كبير من تلك التجارة يشق طريقه إلى مصر بواسطة التجار العرب ومنها إلى المدن الإيطالية[١١]. وبسبب ذلك انتقل مركز الثقل الاقتصادي أو الرأسمالية التجارية من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى البرتغال أولاً ثم إلى باقي أقطار غربي أوروبا تدريجيًا. وامتدت آثار ذلك التحول إلى أواسط بلاد السودان وغربي إفريقيا حيث انتقل جزء كبير من تجارة تلك المنطقة تدريجيًا من مراكزه المنبثة على أطراف الصحراء إلى المناطق الساحلية، في الجنوب والجنوب الغربي، والتي يسيطر عليها الأوروبيون.

أدى التدخل البرتغالي إلى اندماج التجارة الإفريقية في الاقتصاد العالمي الذي تسيطر عليه أوروبا الغربية، واكتملت تلك السيطرة بوقوع أجزاء كبيرة من المناطق الساحلية في افريقيا والوطن العربي تحت السيطرة الاستعمارية حيث اندمجت المنطقتان في النظام الرأسمالي العالمي، ونتيجة لهذا التدخل الأوروبي انخفض مستوى العلاقات الاقتصادية عبر الصحراء بين العرب والأفارقة وإن لم تنته كليًا، وظل مستوى العلاقات الدينية والثقافية كما هو حتى مطلع القرن العشرين.[١٢]

## تأثير الوجود العربي الاسلامي في غرب افريقيا

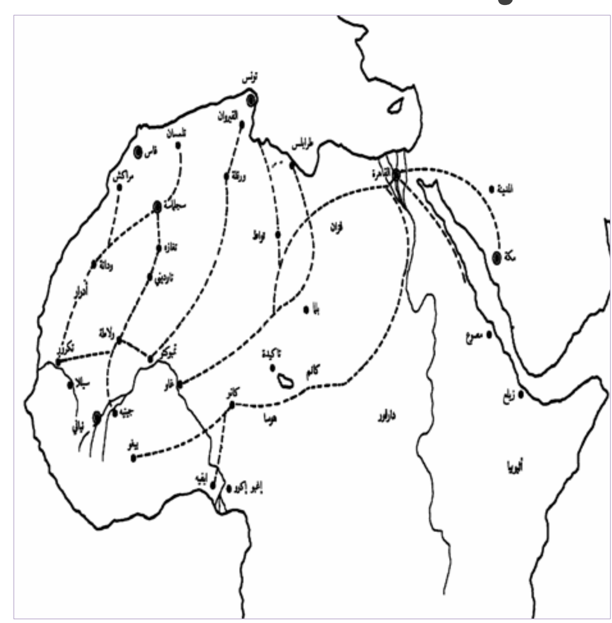
ترك الوجود العربي الاسلامي في بلاد السودان الغربي آثارًا عظيمة أهمها ظهور مراكز عدة للثقافة العربية الاسلامية، كما انتشرت اللغة العربية في هذه المناطق بفضل انتشار الإسلام فيها، وظهر عدد من الفقهاء وعلماء الدين وأئمة المساجد، درّسوا في المدارس القرآنية وفي الخلوات وفي الجوامع، ودرّست اللغة العربية في جميع مراحل التعليم، هذا فضلا عن انتقال فن العمارة الإسلامية، من فنون البناء والنحت والنقش على الأبنية، ولم يقتصر التأثير العربي الإسلامي في هذه النواحي، بل تعداه إلى شيوع التأثيرات الاجتماعية فانتقلت العادات والتقاليد والفنون الشعبية، ونظام الأسرة، وحتى الألبسة والأزياء.

وقد لخص "جرانفيل" وزير الدولة في أول حكومة وطنية في الكونغو العلاقات المتميزة بين العرب وإفريقيا ما وراء الصحراء بقوله:" لقد زوّر البلجيكيون كل شيء في الكونغو... فليست مدينة ستانلفيل سوى مدينة تيبوتيب[١٣] القديمة التي أقامها قبل وصول ستانلي، وليس العرب المسلمون –كما قالوا لنا- تجار رقيق، وإنما هم تلك الموجة الانسانية التي اختلطت بنا وصاهرتنا وتركوا لنا على أرضنا دماءهم والبلجيكيون يحصدونهم بالأسلحة الحديثة، وليس أعز علينا شيء سوى هذا الدم العربي الذي سال في الماضي كما سال ويسيل دمنا الآن على أرضنا....على أيدي نفس أعداء العرب في القرن الماضي....".[١٤]

## خاتمة

عمومًا فإن مختلف التطورات والتفاعلات بين ضفتي الصحراء، قد ساهمت بشكل كبير في نقل مختلف المؤثرات الحضارية والثقافية والفكرية من الشمال إلى إفريقيا كلها وبشكل خاص في المنطقة الغربية منها، حيث اصطبغت بالطابع العربي الإسلامي، ويعتبر انتشار اللغة العربية في تلك الربوع، واتباع المذهب المالكي وقراءة القرآن على قراءة ورش عن نافع، وانتشار فنون العمارة الأندلسية الاسلامية خير دليل على ذلك. وفي ظل المستجدات الدولية وما يرتبط بها من دور متنام للتكتلات والتجمعات الاقتصادية, تبرز أهمية تدعيم التعاون العربي الأفريقي على المستوى الحضاري استغلالاً للمشتركات الحضارية والبشرية والتاريخية بين المجموعتين.

## الملاحق




الطرق التجارية عبر الصحراء الكبرى
في القرن (الثامن الهجري الرابع عشر ميلادي)

المصدر: نياني ج.ت، تاريخ إفريقيا العام، المجلد(٤)، اليونسكو، ١٩٨٨.

## الهَوامِشُ:

(١) بدر حسن شافعي: "**تداعيات قمة الكويت على مسار العلاقات العربية الإفريقية**"، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٩٤، القاهرة اكتوبر ٢٠١٣.

(٢) مسعود علي، **تأثير الشمال الافريقي على الحياة الفكرية في السودان الغربي**، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الاسلامية، ٢٠٠٣. ص ٥٨.

(٣) محمد أحمد خلف الله وآخرون، **العرب والدائرة الافريقية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. ص٢٠-٢١

(٤) المرجع نفسه ص ٢٨

(٥) نفسه ص٢٩.

(٦) الهادي المبروك الدالي، **التاريخ السياسي والاقتصادي لإفريقيا فيما وراء الصحراء**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩. ص ٢٩٤.

(٧) للمزيد انظر: ولد السعد محمد المختار، "**مسالك القوافل ودورها في التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء خلال القرن ١٩م**"، طريق القوافل، منشورات المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ، الجزائر ٢٠٠١، ص٩٩-١١٢.

(٨) سيد فليفل، "**الخلفية التاريخية للعلاقات العربية الافريقية عبر الصحراء الكبرى**" ندوة العلاقات العربية الافريقية، طرابلس: جمعية الدعوة الاسلامية العالمية، ١٩٩٩. ص٥٨.

(٩) يوسف فضل حسن وآخرون، **العرب وافريقيا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ومنتدى الفكر العربي، ١٩٨٧. ص ٤١. جاسم ظاهر، **افريقيا ما وراء الصحراء من الاستعمار إلى الاستقلال**، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ب ت ن، ص٦١.

(١٠) سيد فليفل، مرجع سابق، ص٦٦.

(١١) يوسف فضل حسن، مرجع سابق، ص٤٣.

(١٢) يوسف فضل حسن، مرجع سابق، ص٤١.

(١٣) أقام مدينة تيبوتيب محمد بن سيد المشهور بتيبوتيب، وهو حامد بن جمعة المرجيبي من أشهر التجار العرب الذين أسهموا في بسط النفوذ العربي في الكونغو، تمكن من السيطرة على المنطقة الواقعة جنوب بحيرة تنجانيقا ومروي، وفي عام ١٨٧٠م ضم اجزاء كبيرة من روافد نهر الكونغو وصار يتمتع بسلطات سياسية من فرض للضرائب وتعيين للحكام وحل للمشاكل بين الوطنيين، وتمكن من تأمين نفوذ سلطان زنجبار الاقتصادي على المنطقة بين ١٨٨٣-١٨٨٦، ولكن نفوذه المنفرد لم يدم طويلا اذ نازعه فيه البريطانيون والبلجيكيون، وباعتراف الدول الاستعمارية في مؤتمر برلين ١٨٨٥م، بدولة الكونغو الحرة طرد المرجيبي واستولى الملك البلجيكي ليوبولد على تجارته. انظر: يوسف فضل، مرجع سابق، ص٣٥.

(١٤) جاسم ظاهر، مرجع سابق، ص ٨٢.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# جُذور العلاقات المغربية الأفريقية
## انتماء قاري ببعد عربي إسلامي

**د. نور الدين الداودي**
باحث في العلاقات الدولية والقانون الدولي
جامعة محمد الخامس
الرباط - المملكة المغربية

### مُلَخّصْ
يتناول هذا المقال موضوع الدبلوماسية المغربية اتجاه القارة السمراء وذلك من منظور تاريخي مستشرف على المستقبل، ويوضح طبيعة علاقة المغرب كدولة عربية اسلامية بدول أفريقيا جنوب الصحراء عبر الأزمنة، وكيف أن هذه العلاقة تتجاذب وتتنافر عبر توالي الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، بانيتا بذلك تراكم تاريخي للدبلوماسية المغربية الافريقية انطلاقًا من الهوية العربية والاسلامية، وكل ذلك من أجل تقريب فهم أسباب الاهتمام المغربي بالقارة السمراء من خلال الزيارات الأخيرة التي يقوم بها العاهل المغربي لبعض البلدان الأفريقية، وكذا باعتبار المغرب في بحث دائم عن موطئ قدم داخل المنطقة الأفريقية في خضم المنافسة الأوروبية على القارة السمراء.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ٢٤ يونيو ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١٦ سبتمبر ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
الدولة الأمازيغية، المرابطين، الموحدين، الأسرة المرينية، الموريسكيون

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
نور الدين الداودي. "جذور العلاقات المغربية الأفريقية: انتماء قاري ببعد عربي إسلامي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٥٨ – ٦٧.

### مُقَدِّمَةُ
يعتبر التاريخ نافذة الماضي، وهو على ثلاثة أنواع، تأريخ التاريخ أي كتابة التاريخ بهوى المؤرخ، وعلم التاريخ أي كتابة التاريخ بموضوعية، وفلسفة التاريخ أي دراسة التاريخ بعمق وتفحص الأحداث بدقة متناهية بهدف استجلاء نظريات قد تنفعنا في دراسة المستقبل. وعلى ذلك، فدبلوماسية الدولة نفهمها بفهم تاريخها الدبلوماسي من خلال دراسة أصول أوضاعها الداخلية وامتدادها الخارجي، فلا يمكن فهم مكانة الدول في المنتظم الدولي دونما الرجوع إلى تاريخها، فمثلاً لفهم القوة الدبلوماسية للدول الكبرى كبريطانيا أو فرنسا أو تركيا، لا يجب تناوله بمعزل عن تاريخها الدبلوماسي.

ولعل الدور الدبلوماسي التي تلعبه دول المغرب العربي بأفريقيا سواء في تحقيق الأمن أو التعاون الاقتصادي، يبعث بالاهتمام خاصةً وأن تلك الدول أصبح نفوذها في القارة في تزايد مستمر وينافس النفوذ الأوروبي في المنطقة (فرنسا، إسبانيا، بريطانيا)، وهذا ما ينطبق فعلاً على العلاقات المغربية الافريقية. فأفريقيا تحتوي على أكثر من نصف العرب، كما أن عرب أسيا منذ تاريخهم البعيد كانوا على صلة وثيقة بشرقي أفريقيا على الأقل، إن لم نذهب إلى ما هو أكثر في فرضيات السلالات والهجرات، والربط بين المغرب وأفريقيا من منظور يحلل الماضي ويتطلع إلى المستقبل، لا يعني أكثر من تأكيد المعطيات التاريخية والجغرافية التي جمعت على الدوام ما بين العرب والقارة السمراء.

ولقد تدخلت في نسج العلاقات المغربية الافريقية على امتداد التاريخ عوامل عدة لا تكاد تتفاوت في الأهمية منها الاقتصادي والتجاري والديني والثقافي والسياسي الاستراتيجي[1]. جعلت من الدبلوماسية المغربية الافريقية يطبعها نوع من التميز على

المستوى القاري. ولعل هذا التميز أو بالأحرى الاهتمام المغرب بأفريقيا الممتد إلى عصرنا الآن، يبرز أهمية البحث في أصول هذه العلاقة، ويطرح إشكالاً جوهريًا في طبيعة تاريخ العلاقات المغربية بالقارة السمراء، هل هي علاقة بالفعل تعبر عن انتماء قاري رغم انتمائه للعالم العربي والاسلامي؟ وللخوض في هذا الإشكال ستكون نقطة التأصيل للموضوع تبدأ من فترة تبلور مفهوم الدولة في المغرب أي منذ عهد الدولة الأمازيغية، لأنه من الصعب الحديث عن علاقات دبلوماسية قبل هذا العهد لاعتبارات عدة أهمها عدم الاستقرار السياسي للدول التي تعاقبت على حكم المغرب آنذاك كالدولة البيزنطية والدولة الأموية بقيادة عقبة بن نافع الفهري، والدولة البرغواطية والدولة الإدريسية[٢] التي لم تعمر طويلاً وانقسمت فيما بعد إلى دويلات صغيرة. وعلى ذلك سيتم اعتماد في تحليل هذا الموضوع على مستويين: المستوى الأول سيتناول العلاقات المغربية الافريقية في عهد الدولة الأمازيغية، أما المستوى الثاني سيتطرق إلى العلاقات المغربية الافريقية في عهد الدولة القومية.

## أولاً: العلاقات المغربية الأفريقية في عهد الدولة الأمازيغية

رغم أن أغلب عرب أفريقيا يستوطنون شمال القارة، فإن الصحراء الكبرى لم تشكل بالنسبة إليهم حاجزًا يصعب اجتيازه نحو عمق القارة، بل جابوا الصحراء طولاً وعرضًا، وعمروا بها المراكز والمدن، مما تزال آثاره ماثلة إلى الآن، كما أن التحركات السكانية كانت رافدًا لهذا الاتصال وخاصةً شرق القارة باتجاه الغرب والجنوب. فالمناطق الشاسعة جنوب المغرب منها سجلماسة "مدينة تافلالت حاليًا" حتى نهر النيجر كانت تعتبر مناطق أفريقيا جنوب الصحراء. وجدير بالذكر؛ أن منطقة صحراء أفريقيا كانت أيضا ملاذا للقبائل المضطهدة من الحروب، فلقد هربت قبائل صنهاجة والتي كانت قبائل بربرية تضم عددًا من القبائل كلمتونة والطوارق والتواركة إلى الصحراء خوفًا من الحروب[٣]. وهذا الاعمار السكاني مهد إلى بروز دول بربرية قوية استطاعت أن تفرض مكانتها في المنطقة وهي دولة المرابطين ودولة الموحدين ودولة المرينيين.

### ١/١- علاقات المرابطين مع أفريقيا

المرابطون هم من قبيلة صنهاجة[٤] وينتمون إلى قبيلة لمتونة، ولقبوا بالمرابطين ارتباطًا إلى مكان منشئهم وهو الرباط، والرباط مكان للتعبد ومسجد للتزهد وتعليم القرآن ومبادئ الاسلام، أنشأه المعلم الديني عبد الله بن ياسين والزعيم السياسي يحيى بن عمر[٥] على مصب نهر السينغال. وهنا سنحاول رصد البعد الجيوستراتيجي لقيام الدولة المرابطية والذي أدى إلى بروز نوع من العلاقات الخارجية مع أفريقيا جنوب الصحراء.

**(١/١) ١- البعد الجيوستراتيجي لقيام الدولة المرابطية:**

الدولة المرابطية هي الأسبق تاريخيًا للدول الأمازيغية في المغرب وامتدت جغرافيًا من تافلالت حتى نهر السينغال، وأهم العوامل التي ساهمت في نشأتها:

**العامل السياسي والعسكري:** ويتجلى في السعي للدفاع عن أنفسهم أمام مملكة غانا وهي مملكة قوية كانت متواجدة في السودان، وتوحيد شمْل كل قبائل صنهاجة، والحفاظ على رباطهم واستطاعوا بذلك تكوين حزب سياسي.[٦]

**العامل الاقتصادي:** القبائل المرابطية قبائل غنية لها موارد مهمة وتسيطر على واحات غنية وعلى الطرق التجارية وعلى القوافل التجارية، وبذلك عززوا مواردهم الطبيعية وزادوا من توسيع المجال الجغرافي بإمارتهم.

**العامل الديني:** لعل الفساد الديني الذي انتشر بأفريقيا آنذاك ووصل إلى القبائل البربرية التي تدين بالإسلام، وأصبحت الشعائر الدينية تمارس بطريقة منحرفة عن التعاليم الاسلامية بين هذه القبائل، مما حدى بزعيم قبيلة لمتونة يحيى بن عمر استدعاء المعلم الديني عبد الله بن ياسين، لتلقين الدين الاسلامي لأهل قبيلته ولتصحيح عقيدتهم ونشر المبادئ الأخلاقية.

والأكيد أن كل تلك العوامل كان لها دور أساسي في التوسع الجغرافي للمرابطين في أفريقيا، لكن العامل الديني كان محفز أكبر لهذا التوسع. فجدير بالذكر أن الدولة المرابطية قامت على الجهاد ونشر الإسلام فيما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، وكان لها تأثير تاريخي في غرب أفريقيا في إسلام معظم قبائله وما استتبع ذلك من انتشار للثقافة العربية الاسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء[٧].

**(١/١) ٢- روابط المرابطين في أفريقيا:**

امتدت الدولة المرابطية من المحيط الأطلسي غربًا ونهاية السفانا جنوبا، وليس من اليسير تحديد الحدود الشمالية والشرقية تحديدًا دقيقًا بالمصطلحات الجغرافية التقليدية ولكنها وصلت إلى الأندلس شمالاً وإلى مصر شرقًا. وفي ظل هذا الامتداد الجغرافي سطع نجم يوسف ابن تاشفين كأمير للمسلمين وثاني ملوك الدولة المرابطية من بعد الأمير أبوبكر بن عامر اللمتوني، ومؤسس لأول امبراطورية في الغرب الإسلامي، بحيث استطاع من خلالها أن يفرض مكانة المغرب إلى جانب امبراطوريات قوية بأفريقيا كتلك التي كانت بالسودان "مملكة غانة"، ولعب دور كبير في السياسة الخارجية للمغرب خاصةً مع أفريقيا. وإذا ما أردنا رصد العلاقات المغربية الأفريقية في هذه الفترة التاريخية فسوف نشملها في أربعة مجالات أساسية:

**الهجرة:** هجرة بعض القبائل البربرية من الشمال إلى الجنوب، وقيامها بالإغارة على القبائل الزنجية التي تسكن جنوب الصحراء، وهذه الغارات التي كان لها أكبر الأثار في

الاتصال والاحتكاك المستمر بين شعوب شمال الصحراء وجنوبها.

**التجارة:** وتتجلى في التجارة التي مارستها قبائل المرابطين مع قبائل السودان، والتي عرفت باسم التجارة الصامتة وتمثلت في تجارة الذهب والعاج وريش النعام والرقيق في نظير الملح والمنسوجات التي كان يحملها تجار البربر، وازداد هذا الاعتماد المتبادل تطورا بظهور النقود كوسيلة لتسهيل التبادل التجاري وازدهار العملة المرابطية في عهد يوسف ابن تاشفين.[٨]

**الجهاد:** إن الهجرات التي طبعت حركة الاتصال بين قبائل شمال الصحراء وقبائل جنوب الصحراء بأفريقيا، اتخذت طابعا آخر بعد دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا وتوغل القبائل العربية داخل القارة السمراء، بحيث أصبحت الغاية بعد توحد القبائل الأمازيغية وقيام الدولة المرابطية، هي نشر التعاليم الاسلامية في المناطق التي استرعى فيها الفساد عبر توحيد حركة الجهاد التي أدت إلى سقوط إمبراطورية غانا المجوسية أقوى ممالك السودان الغربي آنذاك[٩].

**الثقافة:** في ركاب المرابطين دخلت الثقافة الإسلامية العربية متدفقة إلى غرب أفريقيا حينما أسست مدينة تمبكت[١٠]، وازدهرت المراكز الثقافية مثل أودغست وغانة وجني وانطبعت الثقافة العربية في المنطقة بطابع مغربي واضح[١١] فكان المذهب المالكي هومذهب هذه الشعوب، كما كانت المدارس والكتب المتداولة مغربية الطابع.

وعلى العموم فالدولة المرابطية لعبت دورًا أساسيًا في تأصيل العلاقات المغربية الإفريقية، وإن كانت لم ترقى إلى مستويات عليا للدبلوماسية، وكانت في الغالب ما تتراوح ما بين حالت السلم عبر التعاون التقليدي، والا سلم عن طريق الحركات الجهادية ونشر الدين الاسلامي باعتبار أن الدولة المرابطية قامت على أسس دينية. ومما يؤسف له أن هذه الإمبراطورية تعرضت لعداوات ممن جاؤوا بعدها من الموحدين والأندلسيين الذين حملوا عليها حملة ظالمة فمحوا آثارها، وحاولوا النيل منها وتشويهها ولم يكن ذلك إلا نتيجة للتعصب القبلي والديني والمذهبي، وهذا ما أعلن عن نهاية الدولة المرابطية وفتح المجال لبروز نجم الموحدين.

### ٢/١- علاقات الموحدين مع أفريقيا

لعب الموحدين دورًا كبيرًا في إدراج المغرب ضمن السجل التاريخي العالمي، فهم الذين جعلوا من المغرب دولة عظمى لفترة طويلة، وبظهور الموحدين الذي صادف تقلص ظل الخلافة في العراق، برز عامل جديد في العلاقات المغربية بجواره الإقليمي، وكان يتلخص في المنافسة الحادة بين مراكش وبغداد، وكانت تعكس بآثارها على تحركات الموحدين سواء في المشرق أوفي أروبا أوفي جنوب أفريقيا، وقد كان هذا من بواعث التحرك الديبلوماسي المكثف على صعيد شامل، الأمر الذي يُرى آثاره البارزة في الوثائق العربية أو الوثائق المحفوظة في المكتبات الأوربية.[١٢]

**(٢/١) ١- القوة الاستراتيجية للدولة الموحدية:**

لمعرفة العلاقات الخارجية للموحدين مع أفريقيا، يستوجب معرفة سر قوة الموحدين في تأسيس دولة قوية استطاعت أن تفرض مكانتها ليس على مستوى القاري فحسب بل تجاوزه إلى خارج القارة الإفريقية، وعلى العموم يمكن إجمال أهم عوامل قوة الموحدين في النقاط التالية:

**العامل الدعوي:** إن الموحدين هم عائلة من قبائل جبال الأطلس تسمى مصمودة الأمازيغية والتي ارتبطت في البداية باسم المهدي بن تومرت ومن بعده عبد المومن بن علي الكومي وهو مواطن تونسي من قبائل زناتة الأمازيغية، وبذلك ستخرج السلطة من قبيلة مصمودة إلى قبيلة زناتة. والمهدي بن تومرت عاد من رحلته إلى الشرق سنة ١١٢٠ م بعدما درس الفقه وعلوم القرآن في المشرق العربي واستقر المهدي بمدينة مراكش. وفي سنة ١١٢٤ م أعلن المهدي عن رفضه للسلطة المرابطية فبدأ يدعوا إلى مذهب جديد يسمى بالمذهب الموحدي القائم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسيطرد المهدي من مراكش إلى تخوم جبال الأطلس فبنى مسجد تينمل، وسيتوافد على هذا المسجد الآلاف من المغاربة للالتحاق بالمهدي ليفقههم في الدين.

**التنظيم المؤسساتي:** استطاع المهدي بن تومرت أن يكون خلية جيش ويكون بذرة دولة، حيث نظم أنصاره إلى ثلاثة مجالس؛ (المجلس الأول): يسمى بأهل الدار، يضم الأشخاص المقربين للمهدي، أي بمثابة مجلس المستشارين. (المجلس الثاني): يسمى مجلس العشرة ويضم عشر شخصيات من رفاق المهدي ومنهم عبد المومن بن علي الكومي، ويقرر في المسائل العسكرية. (المجلس الثالث): يسمى مجلس الخمسين، ويضم ممثلين القبائل التي دخلت في المذهب الموحدي وناصرت المهدي بن تومرت.

**العامل الجغرافي:** في سنة ١١٤٥ م دخل عبد المومن بن علي الكومي - الخليفة المؤسس لدولة الموحدين - إلى فاس ومراكش لتسهيل السيطرة على المغرب، وهنا يظهر دور الظروف الطبيعية والجغرافية في صنع العلاقات الدولية، فالسيطرة على فاس ومراكش، سهل السيطرة على المغرب، فتم بسط النفوذ الموحدي إلى كل المغرب ومد سلطته إلى المغرب الأوسط، ففي سنة ١١٦١ م تم الزحف على تونس وليبيا وأصبحت امبراطورية عبد المومن تمتد من هضبة برقة شرقا ومدينة سلا غربًا.

**العامل الاقتصادي:** تميزت موارد الموحدين بالتنوع، فالتوفر على الموارد الطبيعية الهائلة ومناجم الذهب والنحاس، والسيطرة على الأراضي الخصبة، إضافة إلى ممارسة التجارة البحرية، حيث أصبح الموحدون يلعبون دور الوسيط التجاري

بين الأوربيين والأفارقة، زيادة على فرضهم لمختلف الضرائب الشرعية والغير الشرعية(١٣).

كل تلك العوامل ساهمت في تأسيس امبراطورية قوية في المغرب، ذات بعد استراتيجي، استطاعت أن توحد شمال أفريقيا وتتعداها لتعبر بلاد الأندلس لينتصروا على المسيحيين سنة ١١٩٤ م في معركة الأرك في عهد يعقوب المنصور الموحدي.

**(٢/١) ٢- أفريقيا في السياسة الخارجية للموحدين:**

تميزت العلاقات الخارجية للدولة الموحدية مع أفريقيا بمستويين، المستوى الأول علاقة يطبعها السلم والاحترام المتبادل، والمستوى الثاني علاقة يطبعها الصراع وإثبات الذات.

**علاقة السلم والتعاون:** جدير بالذكر أن الامبراطورية الموحدية حرصة على دعم صلتها بالممالك والإمارات الإفريقية، كما حرص الموحدون على أن لا يقحموا أنفسهم في الشؤون الداخلية لتلك الجهات مادامت موالية للخلافة. وقد اضطلع الموحدون بدور هام على مستوى التعاون مع دول المنطقة ويظهر ذلك في مجموعة من القضايا أبرزها الدعم الذي وجهه الموحدين لسجلماسة من أجل التغلب على المشاكل الاقتصادي الناتجة عن انصياعها لحكام مايوركا الإسبانية. ولعل طبيعة هذه العلاقة ساهمت وبشكل كبير في ولاء مجموعة من الممالك الافريقية للخلافة الموحدية، بحيث نجد حشود منهم بجانب الخليفة أيام الحروب كما هو الحال في معركة الأرك ومعركة العقاب، أو يتواجدون ببلاط الخليفة لتبادل المراسلات بالمناسبات، وهذا ما يظهر في مجموعة من المراسلات باللغة العربية التي كانت تتبادل بين الخلافة وبين بعض إمارات غانة ممن لم تعتنق الإسلام.(١٤)

**علاقة الصراع وإثبات الذات:** إن قوة الموحدين في المنطقة الافريقية جعلتها محطة احتكاك مع باقي القوى المجاورة، وبذلك كان من الضروري أن تحافظ على مصالحها داخل القارة من الأطماع الخارجيين بالقوة. ويظهر ذلك في علاقة الموحدين بمملكة بني غانية في جزر البليار التي ينسبها المؤرخون إلى الزنوج الذين جاء بهم المرابطون من مملكة غانا، ولأن حاكم هذه الدولة كان أسود زنجيا، أطلق على هذه الدولة المتواجدة شرق إسبانيا في البحر الأبيض المتوسط ببنوغانية، وكانوا ولاة للمرابطين في البليار، وحتى بعد انتهاء الإمبراطورية المرابطية، بقيت دولة بنوغانية تدعوا إلى إحياء أمجاد المرابطين، فاستفادوا من الدعم العباسي من نقود وجنود وعتاد عسكري، مما مكنهم من النزول إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط فسيطروا على مدينة الجزائر ووهران ومليلية.(١٥)

ولقد عانى الموحدون من غارات بني غانية خاصةً في كل من تونس والجزائر، ولم يتمكن السلطان الموحدي محمد الناصر من القضاء عليهم إلا بعد أن كلف القائد أبا محمد الحفصي لمواجهة بني غانية فاستطاع أن يطردهم من تونس والجزائر وتعقبهم إلى جزر البليار وأفنى هذه الجزر.(١٦) وعلى العموم، فالإمبراطورية الموحدية التي أخضعت ممالك أفريقيا جنوب الصحراء مثل مملكة السودان ومملكة بني غانية وذلك بقيادة عبد المومن بن علي واستكمل عزها يوسف بن عبد المومن وحفيده يعقوب المنصور الموحدي ستجد نفسها في الانهيار والاندثار في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وستقسم الإمبراطورية الموحدية إلى دويلات صغيرة، دولة المرنيين بالمغرب ودولة الحفصيين بتونس ودولة بنوزيان في الجزائر ثم دولة القشتاليين في الأندلس.

**١/٣- علاقة المرينيين بأفريقيا**

ممالك المرينيون والحفصيون وبنوزيان كانت إلى عهد قريب تعيش تحت إمبراطورية واحد هي الإمبراطورية الموحدية، وكانت تشكل شعبًا واحدًا ولأن مصيرها سيرتبط ببعضها إلى حد وثيق، إذ ستُؤَثر فيما بينها إما سلبًا أو إيجابًا في توسيع رقعة ممالكهم عند ضعف أي منهم، وعكس ذلك إذا تقوت إحدى الممالك لتمتد للسيطرة على الممالك الأخرى. وتاريخ هذه الممالك الثلاثة يتمحور بالأساس في سعيها إلى إحياء المجد الموحدي الضائع، وبذلك تقاتلت هذه الدول وتناحرت فيما بينها وانشغلت عن النصارى فيما يحدث في الأندلس وفي أفريقيا جنوب الصحراء، معلنتا بذلك عن بدأ أفول مجد الدولة الأمازيغية في المغرب خاصةً في عهد المرينيين وما ترتب عنه من تراجع نفوذ المغرب على مستوى العلاقات مع أفريقيا.

**(٣/١) ١- أفول الدولة الأمازيغية في عهد المرينيين:**

بنو مرين أسرة أمازيغية تنتمي إلى قبيلة زناتة، وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر، حيث كان عبد المومن بن علي الموحدي ينشأ دولته كانت قبائل مرين تجوب مدينة وجدة وفكيك وتلمسان ووهران، وتعيش على الترحال بين المغرب والجزائر، ولم تفكر هذه القبائل في الاستقرار إلا في بداية القرن الثالث عشر. وفي سنة ١٢٦٩ م سيقتل الملك الموحدي الأخير على يد المرينيين، ليتولوا زمام حكم المغرب إلى غاية ١٤٧٢م بحيث ستنهار الدولة المرينية على يد الوطاسيين.(١٧) ومن الأسباب التي أدت إلى فشل المرينيين في عدم جعل المغرب دولة عظمى تحظى بالمكانة نفسها التي كان عليها من قبل خاصةً على مستوى العلاقات الخارجية، نذكر ما يلي:

**صراع أفراد الأسرة المرينية على العرش:** حيث تدخل كل مَنْ له مصلحة في العرش من جيش وقادة دينيين، وقادة سياسيين، وتدخل الأجانب، وبذلك تأجج الصراع بين أفراد الأسرة الحاكمة وملوك العرش للتحالف مع الدول الأجنبية للسطو على عرش الدولة المرينية، واشتهرت هذه الحقبة بكثرة الاغتيالات بين أفراد الأسرة الحاكمة الواحدة، فمثلاً في سنة ١٣٥٨م اغتيل أبو عنان الذي اغتصب العرش من أبيه أبو الحسن، وأبو عنان قتل خنقا على يد أحد وزرائه. وجدير

بالذكر؛ أن هذه الفترة لم تعرف استقرار على رأس السلطة فمن سنة ١٣٥٨م إلى سنة ١٣٧٤م تولى فيها السلطة على عرش الدولة في فاس سبعة عشر سلطان وملكًا مرينيًا.

**ضعف الجيش وسوء تنظيمه:** الجيش عماد الدولة ودوره أساسي في العلاقات الدولية، وجيش المرينيين كان ضعيفًا وسيء التنظيم، وكان قليل العدد بالمقارنة مع الجيش الموحدي، وهذا الأمر له ارتباط وثيق بتقلص المساحة الجغرافية للمغرب وعلاقته بتقلص عدد الجيوش، كما أن ضعف الجيش المريني يرجع بالأساس إلى تركيبته من قبائل ضعيفة وأغلبهم من المرتزقة الأفارقة واليهود والزنوج والعرب والأمازيغ والنصارى لا يقاتلون إلا من أجل المال.[١٨]

**قوة أعداء المرينيين:** إذا كانت الدولة المغربية ضعفت في عهد الحكم المريني، ففي المقابل عرفت دول الجوار خاصةً في كل من تونس والجزائر صحوة في عهد الحفصيين وبنو عبد الواد، فشكلتا قوى منافسة في المنطقة. بالإضافة إلى ذلك فتوحد كل من قشتالة وليون بدعم من الدول الأروبية القوية، زاد في تفكيك قوة المرنيين.

**عدم قيام الدولة المرينية على مذهب ديني:** لم يتبن المرينيون أي مذهب ديني موحد لدولتهم ليقطع الطريق أمام اختلاف فقهاء الدين، مما ساعد على بروز الزوايا،[١٩] والزوايا هي تنظيمات صوفية بدأت بالظهور منذ منتصف القرن الثالث عشر، حينما فسد نظام حكم الموحدين، واعتكف شيوخ الزوايا للتعبد في القرى لدعوة الشعب إلى الرجوع للتعاليم الإسلامية والسنة النبوية فكانت بذلك تقوم بدور ديني محض، وحينما بدا بأن ملوك المرنيين قد انشغلوا بصراعهم على السلطة وتوالي الأزمات بدأ الفقهاء في لعب الدور السياسي للسلطة، فمنذ أواخر القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر ميلادي سيبدأ الأوربيون بالسيطرة على المدن الساحلية المغربية، وبانتشار الجواسيس المسيحية في المغرب بسبب ضعف السلطة المركزية سيتأجج الحماس الديني للمغاربة وستتزعم الزوايا الجهاد المقدس ضد النصارى، ونالت الزوايا شهرة واسعة وتعاطف الشعب المغربي معها وظهرت مجموعة من الزوايا في هذه الفترة أبرزها الزاوية الجازولية في تارودانت جنوب المغرب، والزاوية القادرية في فاس وسط المغرب، وزاوية بني راشد في طنجة وتطوان بشمال المغرب.

**ظهور المورسكيون في أرض المغرب:** المرسكيون هم المواطنين الأمازيغ والعرب الذين كانوا في الأندلس وطردوا إلى شمال أفريقيا،[٢٠] ففي القرن الرابع عشر وعلى إثر إحداث الأوربيون لمحاكم التفتيش في الأندلس لتقفي أثر المسلمين القبعين بأراضي الأندلس، نزلت أعداد من الفارين من المورسكيين في سواحل المغرب وتونس والجزائر ولبنان ومصر، واستطاعوا أن يهربوا أموالاً طائلة من إسبانيا. وفي بداية القرن السابع عشر وبالضبط سنة ١٦٠٣م سينشؤون دولة في الرباط تسمى جمهورية أبي رقراق وكان يجمع بين هؤلاء المورسكيين هو حقدهم الشديد على البرتغال والاسبان[٢١]، حيث بدأوا بتنظيم أنفسهم للهجوم برًا على المدن الإسبانية والبرتغالية، والهجوم بحرًا على البواخر التي تحمل علمهم، وبذلك ولدت ظاهرة جديدة تسمى بــ "ظاهرة القرصنة" أو ما كان يسميه المغاربة بــ "الجهاد البحري".[٢٢]

**(٣/١) ٢- السياسة الخارجية للمرينيين اتجاه أفريقيا:**

لقد تمسك ملوك بني مرين بعلاقتهم مع الممالك الإفريقية جنوب الصحراء من خلال المحافظة على علاقات الود والإخاء التي ربطتهم كمسلمين بتلك الممالك، رغم تقلص النفوذ المغربي في المناطق النائية لأفريقيا منذ أوائل العهد الموحدي عندما أتت إمبراطورية مالي على معالم غانة.

وإذا كانت شهرة منسى موسى ملك مالي قد طبقت الآفاق في السودان فإن اسم جــاره السلطان أبي الحسن المريني قد دوت عبر أطراف أفريقيا والأندلس، ولهذا كان من الطبيعي أن تكون علاقات الملكتين قائمة على أساس من الود المتبادل والمصالح المشتركة[٢٣]. وهكذا نجد سفارة من السلطان موسى في بلاط السلطان أبي الحسن لرفع التهنئة في أعقاب استرجاع تلمسان في ماي ١٣٣٧م وتقديم طائفة من الهدايا الثمينة التي كان يهادي ببعضها أحيانا ملوك مصر والشام، وقد استقبلهم العاهل المغربي وأعادهم إلى بلادهم مثقلين بالهدايا والتحف. ولقد كان في الاستطاعة أن تتطور العلاقات بين المملكة المغربية وممالك السودان إلى أحسن أو بالأحرى أن تخرج من إطار المجاملات إلى ميدان التعاون البناء، إلا أن بنو مرين دخلوا في سلسلة من الأحداث الداخلية المفجعة التي أدت في النهاية إلى تدهور وضعهم الخارجي، وبالتالي إلى يأس مرير لم يلبثوا معه أن ينسحبوا منهزمين من كرسي الحكم.

## ثانيًا: العلاقات المغربية الافريقية في عهد الدولة القومية

لقد كانت فترة المد الاستعماري التي شملت أفريقيا[٢٤] والعرب على السواء، عاملاً سلبيًا مزدوج التأثير، فهو بقدر ما أطاح بفعالية الوجود العربي بشتى أشكاله وخاصةً منه دخول مناطق إفريقية في إمبراطوريات عربية إسلامية، أو من خلال التحالف والتعاقد بين الممالك الإفريقية وبين امتداد مراكز النفوذ العربية الإسلامية. فإنه أيضًا أضعف العلاقات العربية الإفريقية عن طريق التبادل التجاري باكتشافاته الجغرافية لمسالك التجارة عبر المحيطات، ثم بما أدخله الغرب الاستعماري في ساحة التعامل الدولي من تقنية متطورة في الآلات الحربية والصناعة وغدته الثروة الطبيعية للقارة الإفريقية.[٢٥] ومما تقدم سيتم التفصيل في العلاقات المغربية الافريقية في عهد

الدولة القومية بدءًا من حكم السعديين للمغرب مرورًا بعهد العلويين ثم فترة ما بعد استقلال المغرب من الاستعمار في إطار ما يعرف بالعلاقات الدولية المنظمة.

**٢/١- علاقة السعديين بأفريقيا**

عرف الوضع الدولي سنة ١٥٠٩م انتعاش حركة التوسع الأوروبي، بحثًا عن مستعمرات جديدة ومصادر الثروات، والمناطق الإفريقية كما هو معروف غنية بالمواد الأولية والمعادن الثمينة، ولا غرابة أن تحظى هذه البلدان بالأطماع الأجنبية[٢٦]، خاصةً مع وجود الإسبان على السواحل المغربية في جزر الكناري وتطلعهم لاستغلال خيرات البلدان الافريقية. وفي ظل هذه الأوضاع يمكن القول؛ إن الجهد السياسي والعسكري للدولة السعدية وللكها أحمد المنصور الذهبي في هذه الفترة، كان له هدف استراتيجي ووطني وهو فك الطوق على المغرب في الشمال، أما في الجنوب فكان الهدف وقائيًا يرمي إلى منع العثمانيين من الوصول إلى الغرب الإفريقي وشل حركة المستعمرين البرتغاليين.

**(٢/١) ١- السعديون وتثبيت الدولة المغربية في الشمال الافريقي:**

ظهرت دولة السعديين على أنقاض الدولة الوطاسية،[٢٧] وبظهورها تحول المغرب إلى منطقة تتجه إليها أنظار القوى العالمية على ذلك العهد من المشرق والمغرب، لاسيما بعد ما استطاع الجيش المغربي أن يجهز في أقل من بضع ساعات على جيش البرتغال، أعظم إمبراطورية في العالم آنذاك وينزل الهزيمة بملكها دون سبستيان، ويأخذ معه آلاف الأسرى من مختلف الأجناس في معركة وادي المخازن.[٢٨] ولقد كان على السعديين في هذه الفترة أن يثبتوا ذاتهم في المنطقة من خلال مواجهة مطامع مد الدولة العثمانية في الشرق التي ظهرت كأقوى دولة في العالم، وكذا من خلال الوقوف في وجه مخططات إسبانيا التي ورثت الإمبراطورية البرتغالية الراحلة، وكان عليهم مع هذا وذاك أن يقوموا بأداء رسالتهم في غربي أفريقيا حتى يحموا المنطقة من كل التدخلات الخارجية.

**(٢/١) ٢- الامتداد السعدي في أفريقيا:**

إن الاهتمام بدراسة الامتداد السعدي في أفريقيا يعود إلى أثره الكبير على تمتين هذه العلاقات من مجرد التواصل بين المغرب وأفريقيا إلى الانسجام والانصهار البشري والتمازج الاقتصادي والثقافي الذي استمر إلى فترة الدولة العلوية. ومهما قيل عن الآثار السلبية التي تركها الجيش المغربي في بعض الدول الافريقية، وأخص بالذكر بلاد السودان، فلا يمكن أن ننتكر لما ترتبت عن تلك الاثار من نشر اللغة العربية والتعريب والثقافة العربية إلى جانب استقرار أفراد من الجيش المغربي في هذه البلاد واندماج بعضهم مع السكان واختلاطهم بهم.[٢٩]

واتسمت العلاقات السياسية بين حكام المغرب وحكام تمبكت بالسودان الغربي بالود وتبادل الهدايا في المناسبات الطيبة، فقد ذكر مثلا أن منسا سليمان حاكم تمبكت لما بلغه وفاة السلطان المغربي أبي الحسن أمر بقراءة القرآن على روحه في المساجد ترحما عليه. ونشير هنا إلى أن هذه العلاقات الودية بدأت تتغير بعد أن أخذ أسكيا محمد ملك سنغاي لقب خليفة التكرور والسودان الغربي من الخليفة العباسي الشيء الذي أصبح يهدد التواجد المغربي بالمنطقة مما أدى فيما بعد بالمنصور السعدي إلى إرسال حملة[٣٠] في يوم ٣٠ ماي ١٥١٩ م دخل على إثرها الجيش المغربي مدينة تمبكت واتخذها عاصمة له بالسودان الغربي. وقد امتد الحكم المغربي للسودان الغربي ثلاثة قرون كاملة، حكم هذه البلاد فيها ١٨٠ حاكمًا كانوا يلقبوا بالباشوات، ينتسبون كلهم تقريبا لعائلات مغربية معروفة في مراكش وفاس وسلا، وحكموا باسم سلاطين المغرب، وكان يدعى للسلطان المغربي في المساجد.

وجدير بالذكر؛ أن الادارة المغربية في هذه الفترة أبقت على الهياكل التقليدية للسودان الغربي والممالك التي كانت قائمة به مع ضمان ولائها للمغرب، وتقبلها للإدارة والقانون المغربي، وقد احتفظت الإدارة الجديدة في تمبكت بكل مظاهر الملك على أن يعترفوا بالبيعة للسلطان السعدي، وقد عين الأسكيا محمد كاغ حاكما لها وسار خليفة الأسكيا سليمان على نفس النهج[٣١]، واستمر الوضع إلى أن سقطت تمبكت في أيدي الجيش الفرنسي سنة ١٨٩٤م. وعلى العموم؛ فلقد قام الحكم السعدي في السودان على أساسين أولهما ممارسة إحدى واجبات الخلافة الإسلامية والبيعة العامة، فالمنصور اعتبر نفسه الخليفة الشرعي الوحيد للمسلمين، وثانيهما اعتبار الأقاليم السودانية من إحدى العمالات التابعة للمغرب.

**٢/٢- علاقة العلويين بأفريقيا**

لقد عرفت العلاقات الخارجية بين أفريقيا والعرب نوعًا من الركود عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ويظهر ذلك في المبادلات التجارية بين القطرين بحيث كانت تبدو معدومة، فالتجارة عبر الصحراء لم تعدّ كما كانت عليه نظرًا للاكتشافات البحرية، وبالتالي حلول الطرق التجارية البحرية محل الصحراوية، أضف إلى ذلك أن العرب أنفسهم قد وقعوا تحت ظلال الاحتلال الغربي الأوروبي، وبذلك بقيت تلك الدول الإفريقية دون حليف لها على المستوى الدولي. وإذا كانت الإمبراطوريات التي أسسها المسلمون الأوائل في أفريقيا الغربية، كإمبراطورية مالي وإمبراطورية سنغاي، لم يكتب لها الاستمرار بفعل الاستعمار الأوربي، فإن القرن التاسع عشر قد شهد منذ بداياته الأولى إمبراطوريات إسلامية جديدة اقترن نشوؤها وتوسعها بالدعوة إلى الجهاد استطاعت في خضم تلك الظرفية

أن تبرز كدولة مركزية قوية على مستوى القارة الافريقية رغم الاطماع الخارجية والحديث هنا عن الدولة العلوية في المغرب.

**(٢/٢) ١- توطيد الدولة المركزية:**

بعد وفاة السلطان المنصور السعدي دخل المغرب في حالة الضعف، فانقسم إلى مجموعة دويلات وإمارات، إمارة فاس بزعامة المأمون وإمارة مراكش يحكمها زيدان، وتقسمت باقي المناطق بين الزوايا ونخب سياسية محلية، ولهذه الأوضاع تدهور الاقتصاد الوطني وازدادت الأطماع الخارجية خاصةً وأن المد الاستعماري التركي كان على الأبواب الشرقية للمغرب، والتنافس الأوربي على أفريقيا في الشمال.

وفي ظل هذه الأوضاع ظهر العلويون بزعامة مولاي الشريف في منطقة تافيلالت جنوب المغرب كقوة صاعدة استمدوا احترام الناس من نسبهم الشريف لعلي بن أبي طالب، كما أنهم استفادوا من الأهمية التجارية للمنطقة باعتبارها أصبحت من الطرق الرئيسة للتجارة الصحراوية، مما مكنهم من أن يتحول إلى قوى سياسية تطمح إلى الحكم، فنجح العلويون في القضاء على خصومهم وإخضاع المغرب عسكريًا، وقد تمكن السلطان الرشيد من توحيد المغرب بقضائه على الزعمات المتواجدة آنذاك وتوطيد الحكم عبر تأسيس دولة مركزية.

وحري بالذكر؛ أن السياسة الخارجية للعلويين كانت متميزة، فقد ظهر واضحًا ما يتوفر عليه المغرب من مواهب سياسية بارعة كانت تعمل في إطار قطع الطريق على كل الأطماع التي كانت تساور أتراك الجزائر في التراب المغربي، وكانت تعمل من جهة أخرى على الدعم المطلق للباب العالي في مقارعته لخصومه من الدول الأوروبية، وهكذا سهر على حدوده دون أن تمسها يد المتطاولين، وكان في مستوى ماضيه التاريخي.[٣٢]

**(٢/٢) ٢- صلة الدولة العلوية بأفريقيا:**

لقد ظلت صلات المغرب بممالك أفريقيا، وخاصةً منها الغربية على نحو ما كانت عليه أيام السعديين، وهذا ما يجد تفسيره في الزيارات المغربية لتلك الأصقاع وورود قادة تلك الجهات إلى البلاد المغربية بمناسبة تنصيب الملوك وحلول الأعياد لتجديد الصلات، وبه تفسر أيضًا المصاهرات التي كانت بين ملوك المغرب وبين تلك الإمارات على ضفاف نهر السينغال، وكذا نعت ملوك المغرب بأنهم سلاطين المغرب والسودان، والدعاء لهم على منابر جوامع تلك الجهات إلى غاية مطلع القرن العشرين. وعلى العموم وما يمكن استخلاصه فيما يتصل بالحركات التي عرفها جنوب المغرب في هذه الفترة، أن المغرب ما انفك مرتبطًا ارتباطًا عضويا بأفريقيا جنوب الصحراء، وأن حكمه فيها أو علاقته بها هي امتداد عبر العصور، ومن تم كانت سياسة المغرب الخارجية إزاء الممالك التي تجاوره في الجنوب لا تعني مراكش أو فاس[٣٣] ولا تعني فقط الثغور والجبال، ولكنها تعني بالدرجة الأولى الصحراء امتداده الإفريقي ونافذته إلى بلاد الأندلس وهذا ما يفسره قول الملوك المغاربة إن حدود بلادهم تبتدئ من بعيد.[٣٤]

ومن هنا يمكن استنتاج أن المغرب لم تكن له آلة دبلوماسية هادفة إلى تحقيق مصالح متداخلة اقتصاديًا وسياسيًا وتعتمد على فاعلين سياسيين لهم تكوين خاص وإطار معين يتحركون فيه من أجل الدفاع عن مصالح المغرب ومنافعه، بل كانت دبلوماسية مندرجة في منطق السخرة للسلطان، لذلك لم تكن دبلوماسية تعتمد التراكم والتكامل، بل جاءت مشتتة ومرتبطة بالمهمة وبتكوين المبعوث نفسه، وكانت سببًا غير مباشر في هوان الدولة العلوية، وهذا ما دفع السلطان عبد الحفيظ العلوي للبحث في أسباب اضمحلال المغرب من زاوية علاقاته بالعالم الخارجي، واستطاع الخلوص إلى إصدار كتاب داء العطب قديم، يجسد فيه الأسباب التي أدت إلى ضعف الدولة وعقد الحماية ضاربًا في أعماق هذه العلاقات التي كانت في صالح أوروبا على حساب المغرب، وأشار فيه إلى أن الداء كان مركبًا ساهم فيه المغاربة والأجانب بالإضافة إلى الوسطاء أهل الذمة.[٣٥]

**٣/٢- مغرب ما بعد الاستقلال وعلاقته بأفريقيا**

على الرغم من أن معاهدة الحماية نصت في فصليها السادس والسابع على حرمان المغرب من ممارسة حقه الدبلوماسي، الذي ظل يزاوله منذ فجر التاريخ، فإن السلطان المغربي ظل بالرغم من ذلك حريصا على إعطاء رأيه في اعتماد القناصل بالمغرب، كما ظل حريصًا على الاتصال بالعالم الخارجي، وهذا ما تجسد بالفعل من خلال اللقاء التاريخي الذي تم سنة ١٩٤٣ م بالدار البيضاء بين الملك الراحل محمد الخامس من جهة وبين الرئيس الأمريكي روزفلت والوزير الأول البريطاني تشرشل، هذا الاجتماع الذي تعمد فيه السلطان المغربي إحضار ابنه وولي العهد آنذاك الأمير الحسن في إشارة إلى تأكيد السيادة المغربية في اتخاذ الموقف الدبلوماسي بخصوص المشاركة العسكرية للمغرب في الحرب العالمية الثانية إلى جانب دول الحلفاء.

وجدير بالذكر؛ أن هذه الفترة تجاوزت فيها الدبلوماسية المغربية مفهومها التقليدي الذي يعتمد على النخب فحسب بل تعدته إلى مفهوم الدبلوماسية الشعبية، ويظهر ذلك من خلال العريضة الشهيرة التي تقدم بها الوطنيون المغاربة لسلطة الحماية يوم ١١ يناير ١٩٤٤ والتي وقعها عن المغاربة ٥٨ شخصية. بالإضافة إلى ذلك ورغم خضوع المغرب للاستعمار تحت غطاء الحماية إلا أنه لم يتوان في اتخاذ مواقف دبلوماسية للدفاع عن قضاياه الوطنية كما هو الحال عند اعتراضه على اضطهاد اليهود المغاربة من قبل النازية في أعقاب انتصارها محتجًا بأنهم مواطنون مغاربة وهذا ما ظهر في توجهات الملك محمد الخامس من خلال إعلان طنجة الذي أعرب فيه عن هوية المغرب ومطامحه،[٣٦] مؤسسًا بذلك لمرحلة جديدة في تاريخ

المغرب الحديث، مرحلة الكفاح من أجل التحرر من قيد الاستعمار الأوربي لأفريقيا.

**(٣/٢) ١- الأوضاع الداخلية لمغرب الاستقلال:**

لقد اقتحمت القضية المغربية من أجل المطالبة بالاستقلال، التجمعات الدولية من منظمة الأمم المتحدة إلى مؤتمر باندونغ، حيث سجل عدد من المرافعات من قادة الدول الشقيقة في عقر باريس ونيويورك. وعوض أن يستجيب المستعمر لنداء التحرر، أقدم إلى نفي الملك محمد الخامس صحبة عائلته سنة ١٩٥٨م إلى كورسيكا ثم إلى مدغشقر، فاشتعلت بعد ذلك الثورة المسلحة ضد الاحتلال الفرنسي في جميع أنحاء المغرب، الأمر الذي أرغم الحكومة الفرنسية على ارجاع الملك إلى وطنه. وقد تم التوقيع على الاستقلال سنة ١٩٥٦م، وهكذا فبعد زهاء نصف قرن من الجهاد والنضال استرجع المغرب استقلاله، ليسترجع مكانته في المنتظم الدولي عندما رحبت الجمعية العامة بانضمامه في نوفمبر١٩٥٦م. وفي طريق المغرب نحو استكمال وحدته الترابية، استرجع من إسبانيا إقليم طرفايا وسيدي إيفني قبل أن يسترجع منها الصحراء التي احتلتها منذ ١٨٨٤م وذلك بعد اعتراف محكمة العدل الدولية بوجود روابط قانونية وروابط بيعة بين المغرب والصحراء.[٣٧]

وبعد الاستقلال تجسد الاهتمام المغربي بأفريقيا في إنشاء وزارة مكلفة بالعلاقات مع أفريقيا سنة ١٩٦٠م بالإضافة إلى حضور المغرب في جل الملتقيات التي تدافع عن استقلال الدول الافريقية من قيد الاحتلال الأوربي، بل وأحيانًا كان المغرب طرفًا في هذه الملتقيات كما هو الحال عند المؤتمر التأسيسي لمنظمة الوحدة الافريقية. وبحكم أن المغرب ينتمي جغرافيا لأفريقيا التي تشكل بالنسبة له الفضاء الطبيعي والامتداد الاستراتيجي إلى حد أن شبهها الملك الحسن الثاني بالشجرة التي جدورها المغذية في أفريقيا وأوراقها في أوربا، وقد تجسدت هذه الإرادة سياسيا من خلال التنصيص في كافة الدساتير المغربية المتعاقبة على اعتبار المغرب دولة إفريقية تجعل من بين أهدافها تحقيق الوحدة الإفريقية،[٣٨] لكن رغم الاعتبارات الجغرافية والتاريخية التي تربط بين المغرب ومحيطه الإفريقي، فإن السياسة الخارجية للمغرب لم تعكس ذلك بتناغم كبير.

**(٣/٢) ٢- الوضع الافريقي في السياسة الخارجية للمغرب الحديث:**

دخل المغرب بعد الاستقلال في مسلسل البناء المؤسساتي للدولة، بناء عصري وحديث يتوافق مع التغيرات في المنتظم الدولي، وحمل هذا البناء إلى خارج النطاق الجغرافي من خلال الانضمام إلى الهيئات والتنظيمات الدولية، وقد كانت الجامعة العربية في صدر الهيئات التي انضم إليها المغرب فور استقلاله كما أنه حرص على المشاركة في معظم اللقاءات العربية الإفريقية وفي صدارتها مؤتمرات القمة. وعلى المستوى الإقليمي ما فتئ المغرب يدعوا جيرانه في الشمال الإفريقي[٣٩] الجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا إلى تحقيق الوحدة الكبرى من أجل مغرب عربي كبير، أما على صعيد عدم الانحياز فكان المغرب حاضرًا من خلال اسهامات الملك الحسن الثاني خاصةً في مؤتمر بلغراد ١٩٦٤م يؤكد فيه على تعلقه بمبادئ العدل والحرية وعدم التبعية. أما على صعيد أفريقيا جنوب الصحراء، فالمغرب ظل يشعر بأنه مرتبط بهذه القارة منذ أن دعا الملك محمد الخامس إلى قمة الدار البيضاء سنة ١٩٦١م،[٤٠] ومن هنا برز المغرب كفاعل في الدبلوماسية الأفريقية، خاصةً وأنه أحد مؤسسي منظمة الوحدة الإفريقية سنة ١٩٦٣م[٤١] وظل المغرب يلاءم توجهاته مع رؤى الدول الأفريقية في هذا الإطار على مستويين هما مناهضة الأبارتايد العنصرية وقضية الصحراء الغربية.[٤٢]

**(٣/٢) ٢- (١) مناهضة الميز العنصري:**

لعب المغرب منذ الاستقلال دورًا نشيطًا في معارضة الميز العنصري (الأبارتيد) وفي المطالبة بإنهاء الاستعمار في أفريقيا، وفي هذا الخصوص استقبل مؤتمر الدار البيضاء سنة ١٩٦١م الزعماء الأفارقة الأكثر تحمسًا للنضال ضد العنصرية والاستعمار مثل الزعيم الغاني نكروما، والرئيس المالي موديبوكيتا، والزعيم المصري جمال عبد الناصر، كما أن المغرب أيد باستمرار القرارات المدافعة عن القضايا الإفريقية في اجتماعات القمة والمؤتمرات الإقليمية والدولية، إلا أن تأييد المغرب لحركات الاستقلال في أفريقيا كان محدود بتحالفه مع القوى الغربية[٤٣]. وترجم ذلك من خلال مشاركته إلى جانب دول الغرب في عدد من الالتزامات الإفريقية الإنسانية كما هو الحال بالنسبة للكونغو سنة (١٩٦٠-١٩٦٧م)، والزايير في أبريل ١٩٧٧م.

ورغم هذا التعاون الدبلوماسي الذي عرف انتعاشًا بعد حركة الاستقلال بين مجموعة من البلدان الإفريقية، وكذا الرغبة السياسية للمغرب في استرجاع النفود الدبلوماسي بالقارة، إلا أن ذلك صادف ظهور حركة راديكالية إفريقية تتناف والتوجهات المغربية، وظهر ذلك في أول مرة عند معارضة المغرب للأبارتايد بالمطالبة بإلغاء القوانين العنصرية عكس البلدان الإفريقية الراديكالية التي كانت تطالب بالقضاء التام على النظام الرأسمالي، وزاد هذا الاختلاف تعميقًا إزاء موقف هذه الحركة اتجاه قضية الصحراء المغربية.

**(٣/٢) ٢- (٢) قضية الصحراء المغربية:**

وبخصوص قضية الصحراء المغربية سعى المغرب إلى استقطاب إجماع الدول الإفريقية حول قضيته الترابية مستخدما القنوات السياسية والدبلوماسية والإرث التاريخي للعلاقات المغربية والإفريقية، وكانت هذه الغاية من بين أهم أسباب توجهه للمشاركة في تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية، إلا أن سياسة المغرب تجاه الصحراء ظلت تقابل من طرف عدد من

البلدان الإفريقية بتشكيك واستخفاف، بل بمعادة صريحة في بعض الأحيان، كما اعتبرت بأنها معارضة لمبدأ تقرير المصير كوسيلة للقضاء على الاستعمار، ومنذ أواسط السبعينات بدأت الأولوية تعطى تدريجيا في مجال العلاقات الخارجية المغربية للبراغماتية في تحقيق المصلحة الوطنية، وهذه الأولوية دفعته للانسحاب من منظمة الوحدة الافريقية سنة ١٩٨٤م عندما قبلت هذه الأخيرة بالجمهورية الصحراوية المزعومة كعضو في المنظمة[٤٤]، وقرار الانسحاب كان تعبيرًا سياسيًا عن غضب المغرب وخيبة أمله على هذا الإجراء لما فيه خرقًا منافيًا لميثاق المنظمة. لكن انسحاب المغرب من الدبلوماسية الجماعية الأفريقية، لا يعني عزلته عن محيطه الإفريقي، بل منذ الاستقلال إلى الآن أبرم مع الدول الأفريقية في إطار الدبلوماسية الثنائية مجموعة من الاتفاقيات للتعاون وأسس لجان مختلطة بين مجموعة من البلدان الأفريقية[٤٥]، وتتمحور تلك الاتفاقيات حول التعاون الاقتصادي، وخاصةً في المجال الصناعي والمالي والتجاري.

## خاتمة

إن الإحاطة بتاريخ العلاقات المغربية الإفريقية يؤرخ لمسار تلك العلاقات عبر حقب تاريخية متتالية وأزمنة تتعدد فيها مجالات ومستويات تلك العلاقات وتتأرجح بين المد والجزر دون أن تصل إلى حد القطيعة، لأن الامتداد الجغرافي والبشري والحضاري الذي تكشف عنه دراسة هذا التاريخ يحول دون العزلة المغربية التامة عن القارة الإفريقية التي يظل دائمًا في حاجة إلى إبراز خاصيته الإفريقية والاندماج في محيطه الإفريقي. فسياسيًا المغرب في حاجة إلى دعم أفريقي وإلى رؤية مشتركة وموحدة حول مصير الصحراء، واقتصاديًا المغرب يسعى إلى تنويع شركائه التجاريين والعثور على أسواق جديدة خارج الأسواق الأوربية، وتبقى الإرادة السياسية هي المحدد الأول لنهج هذا الخيار وبلورته على أرض الواقع، ما دام التاريخ يوفر أرضية عتية بالإرث الثقافي والديني والجغرافي المشترك الذي حتما سيساعد على ضخ الدم في أواصل العلاقات الإفريقية إن توفرت الإرادة السياسية لدى الطرفين خاصةً وأن أطروحة علاقات الدول الافريقية الأوربية لم تكرس إلا المزيد من التبعية وإلا تكافئ في التفاوض الدبلوماسي، ولهذا فإيمان الدول الافريقية بمؤهلاتها وبقدراتها، وسيادة المنطق الدبلوماسي رابح، رابح في العلاقات فيما بينها كفيل بأن ييسر مجالات التنمية على مستوى كافة شعوب القارة.

## الهَوامِشُ:

(١) شريف إبراهيم، **"العرب وأفريقيا: رهان الحاضر والمستقبل"**. مجلة الوحدة، عدد (٩٧)، أكتوبر ١٩٩٢.

(٢) عماد البحراني، **"دولة الأدارسة في المغرب الأقصى (١٧٢ – ٣١١ هـ)"**.- دورية كان التاريخية. العدد الثامن؛ يونيو ٢٠١٠ ص٨٦.

(٣) محمد عبد الله عنان. **دولة الإسلام في الأندلس العصر الثالث عصر المرابطين والموحدين**. مكتبة الخانجي بالقاهرة 1990. ج١ ص٤٨.

(٤) عبد الله العروي. **مجمل تاريخ المغرب**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء- المغرب. الطبعة الثانية ٢٠٠٩ ص٢٧٠.

(٥) عصمت عبد اللطيف دندش. **دول المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا ١٠٣٨م-١١٢١م**. دار الغرب الاسلامي، السلسلة الجامعية، طبعة ١. ١٩٨٨ بيروت ص ٣١.

(٦) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة .الطبعة ٢، الرباط ٢٠٠٣ ص٣١.

(٧) عبد العالي الودغيري. **"اللغة العربية في منطقة جنوب الصحراء: الماضي والحاضر والمستقبل"**. مجلة التاريخ العربي العدد ٢٦ السنة ٢٠٠٣، مطبعة النجاح الجديدة الدارالبيضاء، ص ٦١ .

(٨) حسن حافظي علوي. **"جوانب من تاريخ المرابطين من خلال النقود"**. مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، عدد (٢٣)، السنة ١٩٩٩، ص ١١٢.

(٩) علي محمد الصلابي. **فقه التمكن عند دولة المرابطين. صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الافريقي**. مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٠٦. ص ١٠٥.

(١٠) شوقي عطا الله الجمل. **"تمبكت وعلاقتها بالمغرب قبل حملة المنصور السعدي وتحت الحكم المغربي"**. مقال ضمن كتاب **المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء في بدايات العصر الحديث**. سلسلة ندوات ومناظرات (٢)، جامعة محمد الخامس، منشورات معهد الدراسات الافريقية، الرباط ١٩٩٢،ص٣٣.

(11) Ivan hrbek et jean dévisse. L'almoravide en histoire générale de l'Afrique. Paris-Unesco. Vol III 1990 p 365.

(١٢) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة .الطبعة ٢،الرباط ٢٠٠٣ ص٣٧.

(١٣) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة .الطبعة ٢،الرباط ٢٠٠٣ ص٣٧.

(١٤) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة. الطبعة ٢، الرباط ٢٠٠٣ ص٥٧.

(١٥) عنان محمد عبد الله. **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٠ ص ٣٥٦.

(١٦) محمد علي الصلابي. دولة **الموحدين: صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الافريقي**. دار البيارق للنشر عمان ١٩٨٨ ص١٦٩.

(١٧) عبد الهادي التازي. **التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم**. الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية. المجلد السابع ١٩٨٨م ص٣٩.

(١٨) إبراهيم حركات. **"مدخل إلى التاريخ الإجتماعي العسكري لعهد بني مرين"**. مجلة البحث العلمي، السنة ١٤، العدد ٢٨، يوليوز-دجنبر ١٩٧٨ الرباط، ص ٩١.

(١٩) أحمد عمالك. **"إسهام الزاوية الناصرية في ربط اتصلات بين بلدان الشمال الإفريقي خلال القرنين ١١ و١٢ هـ"**. مجلة دار النيابة السنة ٦، العدد ٢٢، ربيع ١٩٨٩، ص ١٨١٩.

(٢٠) **الموريسكيون في المغرب**. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية سلسلة ندوات: الندوة ٢ شفشاون، ٢١-٢٣ شتنبر ٢٠٠٠، مطبعة المعارف الجديدة الرباط ٢٠٠١، ص ٥٩.

(٢١) عمر بكر محمد قطب، **"الأبعاد النفسية للمحنة الموريسكية"**. دورية كان التاريخية. العدد التاسع، سبتمبر ٢٠١٠. ص ١٦ ١٨.

(٢٢) **الموريسكيون في المغرب**. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية سلسلة ندوات: الندوة ٢ شفشاون، ٢١٢٣ شتنبر ٢٠٠٠، مطبعة المعارف الجديدة الرباط ٢٠٠١، ص ٦٠.

(٢٣) عبد الهادي التازي. **التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم**. الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية. المجلد السابع ١٩٨٨م ص٤٠.

(٢٤) محمد الحسن العبدروس. **الصليبيون والحملات الاستعمارية في شمال إفريقيا**. دار الكتب الحديثة القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٤ ص ٩.

(٢٥) محمود المحمود. **"في العلاقات الاستراتيجية بين العرب وإفريقيا"**. مجلة الوحدة، عدد ٩٧، أكتوبر ١٩٩٢، ص ١٤.

(٢٦) رجب محمد علي. **موارد أفريقيا والأطماع الاستعمارية**. دار التعليم الجامعي، الاسكندرية. الطبعة الأولى ٢٠١٥ ص ٢٢.

(٢٧) الوطاسيون ينحدرون من القبائل الأمازيغية للمغرب، اقتسموا السلطة مع المرينين في المغرب خاصة في منطقة الريف من هناك بدأ توسعهم حتى أطاحوا بالمرينيين، ويمكن اعتبار أن دولة الوطاسيين لم تدم طويلا، حيث ما فتئوا يعملون على استرجاع ما سطا عليه الغزاة وعلى تطويق الخطر الذي كان يهدد البلاد نتيجة التواطؤ الأجنبي على المغرب، وربما كان البعض يتصور أن هذه الفترة، فترة ركوض بالنسبة للسياسة الداخلية والخارجية، والواقع أنها من أنشط الفترات وأكثرها خاصة في صد الحملات البرتغالية والاسبانية، إلا أن ظهور السعدين وشنهم لحملات انطلاقا من الصحراء أتى على الوجود الوطاسي. انظر: عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة. الطبعة ٢، الرباط ٢٠٠٣ ص ٦٩.

(٢٨) محمد الفاسي. **"موقعة واد المخازن الحاسمة"**. مجلة البحث العلمي، الرباط، عدد ٩، ديسمبر ١٩٦٦، ص ٣٢.

(٢٩) شوقي عطا الله الجمل. **تمبكت وعلاقتها بالمغرب قبل المنصور السعدي وتحت الحكم المغربي**. سلسلة ندوات ومناظرات (٢) معهد الدراسات الإفريقية، مراكش، ٢٣٢٥ أكتوبر ١٩٩٢ ص ٣٦.

(٣٠) محمد الغربي. **الحكم المغربي في السودان الغربي**. دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، الطبعة الأولى 1982 ص ٤٧ .

(٣١) شوقي عطا الله الجمل. **"الحضارة الإسلامية العربية في غرب إفريقيا وسماتها ودور المغرب فيها"**. مجلة المناهل، عدد ٧ نوفمبر ١٩٧٦ ص ١٠٢.

(٣٢) عبد الهادي التازي. **التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم**. الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية. المجلد السابع ١٩٨٨م ص١٠١.

(٣٣) معهد الدراسات الإفريقية. **فاس وإفريقيا: العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية**. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة١ السنة ١٩٩٦ ص ٨٧.

(٣٤) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة .الطبعة ٢،الرباط ٢٠٠٣ ص٩٨.

(٣٥) عبد المجيد قدوري. **المغرب وأوروبا ما بين القرنين ١٥ و١٨: مسألة التجاوز**، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ص٢١٦.

(٣٦) محمد القبلي. شمال **المغرب إبان فترة الحماية وبداية عهد الاستقلال**. منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب. أعمال ندوة ٥ – ٦ أبريل ٢٠٠٨ ص٢٧.

(٣٧) عبد الهادي التازي. **الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية**. مطبعة المعارف الجديدة .الطبعة ٢، الرباط ٢٠٠٣ ص١٠٨.

(٣٨) الفقرة ٢ من تصدير **الدستور المغربي** لأكتوبر ١٩٩٦، وكذا نص الخطاب الذي وجهه الملك محمد السادس بمناسبة الدستور الجديد ١٧ يونيو٢٠١١ ص ٤.

(٣٩) بهجي إيناس حسني. **دول شمال إفريقيا: السودان، مصر، ليبيا، تونس، الجزائر**. دار التعليم العربي، الاسكندرية ، الطبعة الأولى ٢٠١٥، ص ٨.

(40) El Kadiri Abdelkader. Les groupements régionaux en Afrique antérieure à l'OUA : le cas du groupe Casablanca. Dans le Maroc et l'Afrique après l'indépendance. Publication de l'institut des études africaines. Rabat 1996, p 114.

(41) Brahim ben Brahim. Contribution de l'OUA à la libération de l'Afrique. Revue marocaine de droit et d'économie du développement « Rmded » N° 9. 1985 rabat. P 58

(٤٢) عبد الحي المودن. **علاقات المغرب بجنوب إفريقيا**. معهد الدراسات الإفريقية الرباط، ١٩٩٦م ص ١١.

(43) Abdellah saaf. Pour une recherche renouvelée sur les relations Maroc-africaines : le Maroc et l'Afrique après l'indépendance. Publications de l'institut des études africaines. Rabat 1996 p 12.

(٤٤) المحجوب الهيبة. **"العضوية في منظمة الوحدة الإفريقية"**. المجلة المغربية للقانون والاقتصاد والتنمية. الرباط عدد ٩. ١٩٨٥ ص ٨.

(45) Abdellah saaf. Notes sur les relations entre le Maroc et quelques pays africains : le mali, le Gabon, le zaïre. L'institut des études africaines. Rabat. 1996.p 88.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# البدع والانحرافات في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين (الأسباب والمظاهر)

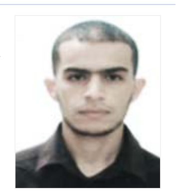
## بدع العقيدة والتصوف نموذجًا

**هشام بادة**

أستاذ التعليم الثانوي

ماستر التاريخ الوسيط - جامعة أبو بكر بلقايد

تلمسان - الجمهورية الجزائرية



## مُلَخّص

ترتبط ظاهرة حضور البدع ارتباطًا وثيقًا بالتاريخ المذهبي لبلاد المغرب الإسلامي، ولم تزل هذه الظاهرة في تنامي وتطور عبر القرون الموالية للفتح الإسلامي حتى أنه اشتد أزر تلك البدع وقوي نشاطها بظهور دويلات متبنيه لبعضها وداعية إليها، ابتداءً من الدولة الصفرية الداعية إلى بدعة الخوارج ومرورًا بالدولة العبيدية الداعية إلى البدعة الشيعية، ثم انتهاءً بدولة الموحدين التي جمعت بين العديد من البدع في عقيدتها ومذهبها، إلا أن أغلب المؤرخين الذين تطرقوا للتاريخ الديني والمذهبي لبلاد المغرب يرون أن القرن الموالي لسقوط دولة الموحدين هو قرن الذروة في ظهور البدع بجميع أشكالها وأنواعها وأصولها وفروعها مع أن جميع أقطار بلاد المغرب كانت تحت حكم راية سنية ممثلة في العقيدة الأشعرية في الأصول والمذهب المالكي في الفروع، وهو ما يطرح تساؤلاً كبيرًا حول أسباب هذه الظاهرة وأهم مظاهرها؟

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢١ أغسطس ٢٠١٥

تاريخ قبول النشر: ٢٤ يناير ٢٠١٦

**كلمات مفتاحية:**

المجتمع المغربي، الانحراف السياسي، ادعاء المهدوية، الطرق الصوفية، السحرة والمشعوذين

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

هشام بادة. "البدع والانحرافات في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين (الأسباب والمظاهر): بدع العقيدة والتصوف نموذجًا".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٦٨ – ٧٦.

## مُقَدِّمَةٌ

عرفت بلاد المغرب الإسلامي منذ منتصف القرن (الثامن هجري/ الرابع عشر ميلادي) انقسامًا للرؤى الدينية إلى قسمين "قسم الدين الشعبي "بقيادة المتصوفة وقسم "الدين الرسمي "الذي يمثله الفقهاء والعلماء وفئة قليلة من المجتمع، وبما أن الصوفية كانوا هم الطبقة الدينية الغالبة في المجتمع فإن هذا يعني أن الدين الشعبي هو الذي كان غالبًا على المجتمع، ولأن التصوف خلال هذه الفترة اقترن أغلبه إن لم نقل كله بالكثير من البدع والخرافات والتي ساهم في انتشارها بين الناس بعض أدعياء التصوف وهم أناس لا يقرؤون ولا يكتبون ولا يفقهون شيئًا بل يعتمدون على الخوارق والشعوذة ورجم الغيب، مما ساعدهم بالإمساك برقاب الناس وتوجيهها كيفما شاءوا بل وساهموا بطريقة غير مباشرة -بعقل الناس- بل إن بعض العلماء أنداك لم يسلم من هرطقاتهم فاعتقد بها، ولم تزل تلك البدع والحوادث تتكاثر على مدار السنين وتؤثر في حياة العامة من المسلمين حتى إذا كان القرن الثامن هجري أمر أمرها واشتد خطرها فلم تدع مجالاً من المجالات إلا ونخرته، والضاهر أن هذه المرحلة تعد مرحلة حاسمة في تاريخ بلاد الغرب الاسلامي وقد استمرت الى غاية القرن الموالي، حيث لم يفت مؤرخ بلاد المغرب ومنظرها في تلك الفترة أن ينتبه لهذا التغير الطارئ، فتعرض له بالنقد والتحليل في قوله: "وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة.......وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل

الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها"[١]، وعليه فإن موضوع النحل والبدع في الغرب الإسلامي خلال هذه الفترة وفي هذا القطر بالتحديد يعد ظاهرة تستلزم منا البحث أولا عن مسبباتها ودواعيها، إذ من الواجب علينا الأخذ بعين الاعتبار الأحوال السياسية والاجتماعية وحتى البيئية لهذه القطر، وأثرها على سلوكيات المجتمع وذهنياته خاصةً وأن المصادر باختلافها و تنوعها، تحاكي من خلال بعض إشاراتها – غربة الناس – الذين يعيشون على الترقب والانتظار، بفعل كل تأثير مذهبي أو سياسي أو حتى طبيعي ..، من هنا جاز لنا أن نتساءل حول مسببات هذه البدع والنحل في بلاد الغرب الإسلامي ؟ وفيما تشكلت مظاهرها خاصة ما تعلق منها بمجالي العقيدة والتصوف لتعلقهما وارتباطهما ببعضهما البعض ؟

## أولاً: أسباب ظهور البدع

إن أسباب البدع عديدة ومتنوعة وقد لا يمكن حصر وجوهها من الناحية الدينية لتجدد منابتها ومنابعها عبر العصور كما أشار بذلك الإمام الشاطبي حيث قال: "فلم يكن لنا سبيل إلى حصر عددها من جهة النقل، ولا لنا سبيل إلى حصرها من جهة العقل أو الاستقراء"، إلا أن هناك بعض العوامل المختلفة والمتنوعة التي عرفتها بلاد المغرب الإسلامي والتي أدى حضورها في أوقات متقاربة إلى ظهور البدع بمختلف أنواعها، ويمكن تقسيم هذه العوامل أو الأسباب إلى:

### ١/١- أسباب طبيعية (بيئية):

ونعني بالأسباب الطبيعية تلك المجاعات والأوبئة التي عرفتها بلاد المغرب خلال الفترة المذكورة، والتي لا مراء أن تأثيرها على المجتمع المغربي، قد أفرزت مظاهر سوسيو – دينية تجلت في ممارسات إنسان المغرب الإسلامي عموما، ثم إن الشعور بالعجز أمام هذه الكوارث قد أدى بإنسان الغرب الوسيط إلى البحث عن حلول غيبية مثل الدعاء والتعبد والتصوف، وغيرها من الممارسات الظرفية التي تتولد عن مثل هذه الكوارث. وقد عرفت بلاد الغرب الإسلامي العديد من المجاعات والأوبئة التي كان لها صدى عظيم على سكانه، سواء من حيث الجانب الديمغرافي، أو الجانب السوسيولوجي أو الاجتماعي أو السيكولوجي الذهني،[٢] فقد شهد (القرن ٨ هـ/ ١٤م) جوائح خطيرة أدت إلى حدوث مجاعات سواء على المستوى المحلي لبعض أقطار بلاد المغرب ككل لعل أهمها: تلك المجاعة التي أصابت عاصمة بني زيان "تلمسان" أثنا الحصار المريني الشهير والذي دام من سنة (٦٩٨ - ٧٠٧هـ/ ١٢٩٨ – ١٣٠٧م)، وقد كان أثر هذا الحصار شديد على أهل تلمسان، "ونالهم فيه من الجهد مالم ينل أمة من الأمم، واضطروا لأكل الجيف والقطط والفئران، حتى أنهم أكلوا فيها أشلاء الموتى من الناس، وخربوا السقوف للوقود، وغلت أسعار الأقوات والحبوب"[٣]، ومنها أيضًا المجاعة الشديدة التي أصابت بلاد المغرب سنتي (٧٢٣هـ/١٣٢٣م)، و(٣٢٤هـ/١٣٢٣م)، حيث أصاب المغرب قحط شديد، وارتفاع للأسعار، وكان الغلاء العظيم والمجاعة الشديدة.[٤]

وتُعَدّ مجاعة سنة (٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، من أخطر المجاعات إطلاقًا، حيث أن خطرها لم يقتصر على قطر واحد من أقطار بلاد المغرب، بل شملت مجموع المجال المغربي، لدرجة أن ابن قنفذ آثر ذكر هذه المجاعة دون غيرها بقوله: "وفي هذه السنة كانت المجاعة العظيمة في المغرب، وعم الخراب به".[٥] هذا ولم يقتصر ظهور المجاعات على القرن الثامن وإنما تعدّاه للقرن الموالي، بل إن القرن التاسع قد فاق القرن الثامن من حيث ظهور المجاعات وعددها وليس من ناحية خطورتها [٦]، أما عن الأوبئة فإنه لا يكاد يذكر القرن الثامن في شمال إفريقية، إلا ويذكر معه أعظم وباء اجتاح البلاد في هذا القرن وهو "الطاعون الجارف"، أو "الطاعون الأسود" كما يسميه الأوروبيون[٧]، وقد كان ظهور هذا الوباء سنة (٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م)، حيث يصفه السلاوي أنه: "كان وباءً عظيمًا لم يعهد مثله، قد عم أقطار الأرض، وتحيّف العمران جملة، حتى كاد يأتي على الخليقة أجمع".[٨]

أما في القرن التاسع، فقد كان أعظم وباء عمّ البلاد وهو: وباء سنة (٨٤٥ هـ/ ١١٤١م)، ووباء سنة (٨٥٦هـ/١٤٥٢م)، حيث عرف الأول بوباء "تقصيص الضفرة"، أما الثاني فقد عرف بوباء "عزونة"، وقد كان وقوع الوباء الأول في المغرب الأوسط ثم شمل بلاد المغرب كلها، أما الوباء الثاني فقد كان وقوعه في المغرب الأقصى، دون أن تذكر المصادر إن كان قد انتشر عبر المجال المغربي أم أنه اقتصر على مكان وقوعه فقط.[٩]

### أثر الأزمات الطبيعية في ظهور البدع:

لقد كان لظهور هذه الأزمات والجوائح المتتالية على بلاد المغرب أثر جذري في تغيير وانعطاف ذهنيات المجتمع المغربي في التعامل مع هذه الأزمات، فقد سيطر الشعور باقتراب نهاية الكون، وساد الخوف والرعب في أوساط السكان، مما ساعد على انتشار ثقافة الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع، ولم تعد مقتصرة على بعض الفئات كما كان الأمر في القرن السابع الهجري، وإنما شملت عديد الشرائح الاجتماعية بما فيها السلطان والفقيه.[١٠] وفي نظرنا أن كثرة هذه الاختلالات الطبيعية جعلت هذا المجتمع المغربي يتمسك بأدنى إشارة مدهشة، وربما قد تكون من منتحل أو مجنون فيعتقد فيه الناس أنه قد أتى بالخلاص، ولعل موقفهم هذا قد كان سببه طول الانتظار أو قلة الحلول، وازدياد الضغط (الاجتماعي أو الطبيعي) الذي تحول مع المدة إلى البحث عن حلول غيبية، لم يجدوها إلا في بعض الدعاة والأولياء، الذين ورغم خروج

بعضهم عن العرف والجادة، إلا أنهم شكلوا ملاذ استراحة للناس وتهافت الناس عليهم.

ولعل من أمثلة البدع التي أفرزتها هذه الظواهر السلبية الناتجة عن تلك الجوائح والأزمات، ما كان معمولاً به في مدينة تونس مثلاً، حيث كان الاعتقاد بأن قراءة صحيح البخاري وختمه أمر نافع لمثل هذه الأزمات[١١]، بل إن هذا الاعتقاد لم ينج منه حتى السلطان نفسه حينما سارع إلى تحبيس الكتاب وتوقيفه على المسجد، كما لم ينج من هذه البدعة أكبر علماء إفريقية وهو ابن عرفة، فقد كان يعلم تلامذته الدعاء المعروف لداء الطاعون، وهو دعاء يتضمن ألفاظًا أعجمية غير مفهومة.[١٢] ومثل ذلك أيضًا ما ذهب إليه بعض الفقهاء إلى استنباط أدعية لهذا الغرض، على غرار الامام الرصاع الذي اشتهر دعاؤه بين طلبة تونس سنة (٧٨٣هـ/ ١٣٨١م)، وهو ما يمثل بوضوح العقلية السائدة في ذلك العصر حيث كان الفرار إلى مثل هذه الممارسات ملاذها الوحيد للنجاة من هذه الأوبئة.[١٣] ولعل أخر ما نورده من آثار تلك الجوائح على سلوك المجتمع تلك الصورة التي نقلها لنا ابن قنفذ وهو يصف لنا كيفية اتصال الناس واعتقادهم بقبور الأولياء أثناء مجاعة ٧٧٦هـ، حيث يقول: "وفي هذه السنة كانت المجاعة العظيمة في المغرب، وعمّ الخراب، فوردت تلمسان والحالة هذه وأقمت بها قرب شهر غير واجد للطريق... فلجأت إلى قبر سيدي أبا مدين وركعت هناك ما قدّر لي، ثم قرأت جملة من القرآن، وأخذت في التسبيح والتهليل... والدعاء عند قبره مستجاب... وإن تيسرت لك صدقة للضعفاء والمساكين الملازمين على الباب فادفعها".[١٤] والظاهرة نفسها تكررت خلال مجاعة (٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م)، حيث أدى انشغال الناس بأمر الجوع إلى إهمال المساجد وتعَطُّل الصلاة.[١٥]

### ٢/١- أسباب سياسية:

شكلت العديد من العوامل السياسية، أسبابًا رئيسة في ظهور البدع والعديد من الخرافات في بلاد المغرب الإسلامي بعدوتيه خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري، وقد تباينت هذه العوامل فمنها ما تعلق بالسلاطين أنفسهم فكانوا سببًا وجيهًا في ظهور هذه البدع، ومنها ما ينتج عن بعض سياساتهم، فكان نتيجة حتمية لتلك السياسة المنتهجة، وقد كان غياب السلطة ممثلاً في عمالها ومحتسبيها في أقطار المغرب، كبجاية مثلا، عاملاً رئيسًا في جعل هذه الأخيرة منطقة مركزية تضرب فيها النقود المغشوشة بخلاف ما كانت عليه المناطق الأخرى الخاضعة للسلطة الحفصية.[١٦]

ولعل الذي ساعد على انتشار حركة التصوف البدعي، وركوب وانتحال الدجالين لها هو تلك الحروب الأهلية والقبلية، وحتى تلك الصراعات بين الأقاليم المجاورة أولاً، وبين الأسر الحاكمة في الإقليم الواحد، وفي هذا الصدد يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى القول بأن : تلك الحصارات التي عانى منها سكان تلمسان من قبل بني مرين وبني حفص قد أدى بأهل تلمسان أن يتجهوا نحو حياة التصوف، وتقديس الأولياء وتصديق كراماتهم وخوارقهم، واللجوء إليهم عند الشدائد والمحن، فصار الناس يستنجدون بهم لتفريج الكروب ورفع الظلم عنهم، وحتى شفاء مرضاهم".[١٧]

ومن الانحرافات التي سببتها تلك الصراعات السلطوية ما حدث أواخر سنة (٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م) في الدولة الحفصية، حيث أنه أثناء تلك الفترة الحرجة التي تم فيها انتقال السلطة من أمير إلى أخر بحد السيف، انطلقت أيدي العبث في ديار أهل الدولة (أصحاب السلطة) لما كانوا يفعلونه بالناس من اغتصاب أموالهم وتحاملهم عليهم، حتى وصف أحد الباحثين تلك الثورة بقوله: "واضطرمت نار العبث في دورهم، ومخلقهم، فلم تكد تنطفأ".[١٨] وينقل لنا الدكتور محمد حسن قولاً عن إحدى الباحثات وهي الدكتورة حياة ناصر الحجي في كتابها "أحوال العامة في حكم المماليك"، حيث تقول: "إن النهب أصبح حقًا مشروعًا يعطيه أصحاب السيادة للغوغاء والحرافيش لكسب رضاهم ولقاء خدمتهم غير المحدودة في الانتقام من المتسلطين على صلاحيات السلطان الشرعي للدولة".[١٩] ومن زاوية نظر أخرى، يتضح لنا أيضًا مساهمة بعض سلاطين المغرب الإسلامي في التمكين لبعض البدع المستحدثة، بغض النظر عن اختلاف الفقهاء فيها، ألا وهي بدعة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، حيث تذكر بعض الكتب بأن السلطان المريني (٧٣١-٧٤٩هـ/ ١٣٣١ – ١٣٤٨م)، قد حمّل الدولة المرينية نفقات الاحتفال بهذه الليلة، واعتبر الاحتفال بها عيدًا رسميًا من أعياد الدولة، بل إن مَنْ أتى بعده من السلاطين، صار يتباهى بإضافة بدعة أخرى لهذه البدعة يخلد من خلالها ذكره، وقد اقتدى ببني مرين كل من سلاطين الدويلات الأخرى، حتى في الأندلس، وصارت هذه البدعة بفعل السلاطين لها سنة من السنن التي اعتاد الناس الاحتفال بها كل عام.[٢٠]

ولعل من بين الأسباب السياسية أيضا، ما يتعلق بفساد السلاطين أنفسهم وانحراف عقائدهم وسلوكاتهم، حيث تُعَدّ الصورة التي نقلها لنا ابن الخطيب في كتابه "نفاظة الجراب وعلالة الاغتراب" أبلغ مثال على ذلك وهو يصف السلطان أبي سعيد البرميخو المغتصب فيقول: "... فلقد حدّث صاحب شرطته – وهو لا بأس به – قال: "أطريته باجتناب الناس الخمر في أيامه وتحت استداره، وطهارة بلده من قاذوراتها فقال لي في الملأ المشهود، والحشيش كيف حالها ؟، قلت ما عثرت على شيء منه، فقال هيهات، انزل إلى بيت فلان وفلان وفلان، وعدّ كثيرًا من الساسة والأوغاد والصفاعين، رسم مكانهم وينسبهم نسبة الأصمعي أفخاذ العرب وبطونها ... قال وانصرفت إلى ما ذكر فوالله ما أخطأت شيئًا مما ذكره لغشيانه بيوتهم وانخراطه في جملة منتابهم".[٢١]

وأغلظ من هذه الصورة وأعظمها قبحًا وأسفًا في الوقت نفسه، ما نقلته بعض المصادر عن السلطان الغني بالله، أنه لما خلع وفر إلى فاس كتب إلى ضريح الولي الصالح أبي العباس السبتي بمراكش حتى يعاد إلى ما كان عليه،[٢٢] فبدل أن ينهض هذا السلطان ويستعيد ملكه الضائع بحد السيف، راح يراسل الموتى ليعيدوا له ملكه، وإذا كان هذا اعتقاد الملوك، فكيف يكون اعتقاد العامة ؟ وهم في غالبيتهم تبع لدين ملوكهم واعتقاداتهم، كما قال ابن حزم.

وبعيدًا عن صراعات السلاطين، وحروبهم فيما بينهم يسجل لنا ابن خلدون ظاهرة أخرى هي ظاهرة الدعاة الثائرين الذين لا يستندون إلى عصبية فيتجهون إلى ادّعاء المهدوية، تلبيسا للعامة وقد ذكر لنا مثالاً عن ذلك في أوائل القرن الثامن لرجل متصوف يدعى "التويزري"، فيقول: "... وتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش "ثم يذكر لنا حالة مشابهة لرجل أخر يدعى "العباس"، ظهر بغمارة إلا أن دعوته لم تدم أكثر من أربعين يومًا، وزالت بمقتله[٢٣]، أن هذه البدعة التي ظهرت في القرن الثامن نسبها ابن خلدون إلى عوامل سياسية فيقول: "وأكثر المنتحلين لهذه البدع تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم، وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية".[٢٤]

**أثر الانحراف السياسي في ظهور البدع:**

إن هذه الصور التي نقلناها عن انحراف بعض قادة وملوك بلاد المغرب الإسلامي قد كان لها كبير الأثر أولاً في ضياع مشروع الوحدة بين أقطار بلاد المغرب، ثم في ضياع أخر معقل مركز حضاري للمسلمين في أوروبا، وهي الأندلس، هذا سياسيًا، أما دينيًا فقد ساهمت تلك الأوضاع السياسية في التمكين لبعض البدع التي كان المغاربة وخاصةً الأندلسيين يجدون في ممارستها تنفسًا لمعاناتهم المادية والروحية، من مثل الانتظام في سلك الصوفية وعقد حلق الذكر، مثل الاجتماع لإحياء ليلة المولد وإنشاد الأشعار المعبرة عن التعلق بصاحبها (ﷺ) والاستنجاد به،[٢٥] وحتى بعد سقوط الأندلس فقد زاد إقبال الناس على التصوف، بعدما وجدوه تعزية وسلوة عن الحياة المحيطة بهم، وصار التصوف بأشكاله بمثابة الهروب من الواقع وجو الحروب والفتن، كما ساهم ذلك في انتشار ظاهرة الكرامات وتقديس الأولياء في حياتهم ومماتهم، وقد شملت هذه الظاهرة السلاطين والأمراء وعامة الناس، حتى صار الناس يقصدون أضرحة الأولياء ويأخذون التراب منها اعتقادًا منهم فيها بشفاء الأمراض وقضاء الحاجات.[٢٦]

**٣/١- أسباب دينية واجتماعية:**

ساهمت العديد من العوامل الاجتماعية والدينية مجتمعة في ظهور بعض البدع والانحرافات في مجتمع المغرب الوسيط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري، ونحن إذ نتحدث عن مجتمع المغرب الوسيط لا بد لنا أن نبين أن هذا المجتمع تختلف عوائده باختلاف أقاليمه، فمجتمع البادية لا يشابه مثلاً في عوائده ومدى تدينه مجتمع المدينة ولو كان في دولة واحدة من دول المغرب الإسلامي، حتى إن بعض الفقهاء اعتبر هذا المجال الجغرافي ( لبادية) مجالاً لا تناله الأحكام الشرعية، وهو في الغالب لا يبعد عن المدينة أكثر من مرحلة.[٢٧]

بل إن بعض الباحثين وخلال دراسته للنوازل الفقهية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري، ومن خلال محاولته توطين هذه النوازل تبين معه أن معظمها يتمركز في المناطق الشمالية من مجموع المجال المغربي،[٢٨] أي أن أغلب الأسئلة الواردة للفقهاء كانت تأتيهم من المدن دون القرى والبوادي، وإذا سلمنا بهذا الأمر فإن هذا يؤكد ما ذكرناه آنفا من أن إقليم البادية إقليم لا تناله الأحكام الشرعية وبالتالي فإنه إقليم مهيئ لظهور العديد من البدع والانحرافات، وإضافةً إلى ما ذكرناه من تسبب التقسيم الإداري السابق والحتمي في رأينا فقد شكلت الظروف الاجتماعية السيئة السائدة بالبادية من اضطرابات وأزمات دورية على الخروج والهجرة نحو المدن، حتى أن العديد من الناس دفعتهم الظروف القاسية وانعدام الأمن إلى ترك ملكياتهم والالتجاء بالمدن، وقد شملت ظاهرة الهجرة جميع شرائح وطبقات المجتمع البدوي لدرجة أن هذه الظاهرة قد خلقت العديد من البطالين والمتسولين واللصوص وأهل البغاء وشتى المهمشين،[٢٩] ونتيجة لذلك فقد كثر الفساد في أماكن تجمع الجنسين المشبوهة في دار القمار، وحلق الشعوذة والسحر، وعمدت بعض النساء المعوزات إلى التحيّل لكسب المال، فيما سقطت أخريات في الرذيلة والبغاء.[٣٠]

إن ما خلفته هجرة أهل البادية من انحرافات في مجتمعات المدن، لا يعني خلو هذه الأخيرة من طرق الفسق والبدع والانحراف، بل على العكس تمامًا، حيث أن المترفين من أهل المدن كانوا أبصر الناس بطرق الفسق ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه، فمدينة تلمسان مثلاً، كانت تشتمل على العديد من المتسولين والبطالين، وأهل السجون واللصوص الذين يتربصون بالناس، والغرباء، وهم طائفة تستعمل طرقا ملتوية لأكل أموال الناس بالباطل، كما كانت بها سوق نخاسة، فضلاً عن انتشار البغاء بها، بسبب كثرة اليهود الذين كانوا يروجون لهذه المنكرات.[٣١] ولعل هذه البدع والانحرافات التي ذكرناها لم تكن لتنتشر أو لتتغلغل وسط المجتمع المغاربي لولا تظافر بعض العوامل الدينية التي ساهمت في رعايتها أو التغاضي عنها، ومن بين تلك العوامل ذلك الدور الذي كانت تقوم به بعض الزوايا الصوفية المنحرفة في إيواء المفسدين، فقد تحول بعضها إلى وكر للهو والمجون، وحسبنا مثالاً على ذلك ما كانت تقوم به فرقة العسكرية من أهل الصوفية بتونس، حيث أجازت الاختلاط بين الجنسين والأكل والرقص، ومثلها أيضا زاوية ابن عروس التي تحولت إلى مجمع للجنسين إلى حد صار يخشى من ذلك وقوع

الفتنة والمنكر، لولا تدخل قاضي الجماعة بتونس، ومنع هذه البدع والانحرافات.[٣٢]

ثم إن تغلغل الفكر الصوفي في مختلف أوساط المجتمع المغاربي، قد أدى إلى حضور ظاهرة الاعتقاد بما يسمى بالمرابط واعتنقت هذه البدعة العامة والخاصة، مما صعّب من مهمة العلماء في محاولة إقناع الناس ببطلان هذه البدع، وقد نقل لنا المواق[٣٣]، عن شيخه ابن سراج[٣٤]، ما يؤكد ذلك حيث قال: "ما زالت تصعب عليا الفتيا فيما يكون النص بحكم والعمل جار بخلافه".[٣٥] لقد أثارت هذه المسألة أحد الباحثين حينما أكد أن جل الفتاوى الصادرة عن علماء المغرب الإسلامي خلال هذه الفترة، قد أظهرت تأثرًا وانفعالاً مع أحوال المجتمع، من دون التخلي عن القواعد الأساسية للمذهب، حيث أن عبارات: "العادة"، و"جرى العمل" تكاد تخترق جل الفتاوى التي تضمنتها كتب النوازل[٣٦]، والظاهر كما يبدوا لنا أن تلك الممارسات الاجتماعية للمجتمع المغاربي، والتي تجذرت فيه، قد مارست إلى حد ما ضغوطًا كبيرة على الفقهاء، حيث أنهم كثيرًا ما يلجؤون إلى تطويع الفتوى أو النص الفقهي ليتلاءم مع النازلة المطروحة ولتمرير حالات اجتماعية وإن كانت بدعًا، إلا أنه ظهر لهم أنها متجذرة في سلوك وذهنيات الناس.

وربما ننتقل إلى إثارة مسألة أخرى لا تقل أهمية عن ما ذكرناه آنفًا وهي أن معظم علماء القرن الثامن قد ضاعوا إما غرقًا مع سفن أبي الحسن المريني حوالي (٤٠٠ عالم) أو هلاكًا من الطاعون الجارف، وما بقي من علماء خلال الفترة المتبقية لا يعدوا أن يصلوا إلى درجة الاجتهاد المطلق، إذ انحصر اجتهادهم على المذهب المالكي بحيث لم يحيدوا عن مبادئه ولم يعملوا إلا بما يوافق مضامينه ومبادئه،[٣٧] ودليلنا على ذلك هو تلك المواقف الرافضة لهذه الآراء، والتي مثلها المقري حينما انتقد فقهاء عصره في قولهم "هذا ما جرى به العمل" واستنكره، حتى أنه قال: "... الله أخّر موتي فتأخرت حتى رأيت من الزمان عجائب"،[٣٨] والظاهر أن المقري كان يرى في هذا المسلك وما فيه من الجمود ما يجعل العادة تحل محل الشرع والدين الصحيح، ويساهم في إقرار البدع وانتشارها بين الناس.

وصفوة القول؛ أن هذه العوامل التي ذكرناها مجتمعة، قد شكلت أسبابًا قوية، ودواعي ضرورية لحضور البدع وانتشارها بين مجتمع الغرب الوسيط، فحينما يجتمع على الناس، أزمة الجوع بفعل المجاعات، ومعها الأوبئة كالطاعون، ثم يصاحب هذا ضعف سياسي من طرف سلطة عاجزة عن مساعدة الناس في أزماتهم، ويصاحب كل هذا حضور قوي لطرق التصوف المنحرفة يقابله قلة نهي عن المنكر، وعدم إقناع من العلماء، فإنه يكون قد توفرت لأي مجتمع من المجتمعات دواعي حضور البدع والانحرافات في أوساطه.

## **ثانيًا: مظاهر البدع في بلاد المغرب والأندلس خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين**

لعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا إن بلاد المغرب الإسلامي خلال هذه الفترة من العصر الوسيط، قد كانت مرجلا يغلي بجميع أنواع البدع والمنكرات التي لم تدع مجالا من مجالات الحياة إلا وخربته، بل إن بعض تلك البدع ما صار عادة عند المجتمع المغاربي بسبب كثرة ممارسته من جهة، وسكوت الفقهاء عليه من جهة أخرى. وقد استمرت البدع في الانتشار في المجتمع، حتى أن بعض الفقهاء قد طوّعوا بعض فتاويهم، وكيّفوها لتشمل هذه البدع وتحتويها، فصرنا نجد في فتاويهم ما يسمى بـ "البدع المستحسنة"، و "البدع المستقبحة"، و "البدع المحرمة". وقد أشار إلى هذا الأمر الإمام السنوسي حيث اشتكى من فساد زمانه وقلة العلم فيه فقال: "وأين تلك الأزمنة أو ما يقرب من القريب منها من هذه الأزمنة المظلمة جدًا التي أدركناها ونشأنا فيها، والله المستعان... فإن العلم النافع اليوم أهمل إهمالاً عظيمًا، فكيف تعليمه للأهل والولد... فمن رزق اليوم تحقيق ما يخصه في دينه ووفق للعمل به، فلا شك أنه خرقت له العادة في هذا الزمان كثير الفساد".[٣٩] وقد حاولنا أن نتناول بالذكر أهم تلك البدع والانحرافات وأخطرها، وما ثبت ضررها، سواء منها ما تعلق بالعقيدة أو التصوف، معتمدين في استخراجها بالدرجة الأولى على كتب النوازل الفقهية الجامعة لفتاوى ذلك العصر كالمعيار المعرب للونشريسي، أو كتب فتاوى الفقهاء، كفتاوى الشاطبي، وابن سراج، وغيرهم.

### **٢/١- بدع العقيـدة:**

قد يتساءل البعض منا عن مكنون وخطر تلك البدع التي قد تمس العقيدة وهي لب الإسلام، وفي عصر كثر فقهاؤه وعلماؤه، وفي مجتمع مضى على إسلامه ثمانية قرون، لكننا حينما نجد عالمًا من أهم علماء العقيدة في ذلك الزمان، وهو الإمام السنوسي يؤكد وبمرارة فساد عقيدة العامة بقوله: "لقد أدركتني غيرة غمًا وشفقة جمًا على عوام المسلمين، بل وعلى الكثير من الطلبة المتفقهين لما رأيت من بعضهم الفساد في عقائدهم، وإعراضهم عن النظر في أدلة التوحيد رواها لهم الكثير من مراشدهم"،[٤٠] من هنا حاولنا أن نستقصي بالبحث عن أهم تلك البدع العقدية التي تحدث عنها السنوسي فوجدنا:

### **(٢/١) ١- بدعة الجهل بمعنى التوحيد:**

في سؤال ورد على فقيه بجاية، سيدي أحمد بن عيسى، وورد أيضًا على عبد الرحمان الوغليسي حول: مَنْ نشأ بين ظهراني المسلمين وهو يقول لا إله الله محمد رسول الله، ويصلي ويصوم، إلا أنه لا يعرف ما انطوت عليه هذه الكلمة العُليا في العقيدة لعدم معرفته بها، وقد كان جواب الوغليسي أن: "مَنْ اعتقد ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين".[٤١] وقد علق على الفتوى الإمام السنوسي قائلاً: "فهذا الذي أفتوا به في حق هذا الشخص ومَنْ

كان على حالته جلي في غاية الجلاء لا يمكن أن يختلف فيه اثنان".[٤٢] ومن البدع العقدية التي ظهرت في بلاد المغرب أيضًا:

**(١/٢) ٢- بدعة ادعاء المهدوية:**

تُعَدّ بدعة المهدوية ظاهرة قديمة عرفتها بلاد المغرب ارتبط ظهورها بنشأة الدولة العبيدية، منذ القرن الثالث الهجري، ولم تزل هذه البدعة دائمة الحضور في بلاد المغرب الإسلامي، حيث اشتد خطرها أكثر وعم أثرها بشكل أكبر أثناء دعوة المهدي ابن تومرت وتأسيسه لدولة الموحدين، وعلى الرغم من سقوط الدولة الموحدية في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة، إلا أن هذه البدعة شكلت حضورها ممثلة في ظهور طائفة من جزناية من أخماس تازى تدّعي أنها من شيعة المهدي، وكانت تكفر المسلمين، ولا تأكل ذبائحهم، وقد رفض هؤلاء القوم الصلاة خلف إمام المسلمين، ويقولون من لم يؤمن بالمهدي ابن تومرت، فهو كافر ويفضلونه على أبي بكر وعمر، وقد سئل عن هذه الطائفة فقيه تازي أبي عبد الله محمد بن عبد المؤمن فأفتى بجواز قتالهم لأن: "مَنْ خالف الجماعة شبرًا فقد مات ميتة الجاهلية".[٤٣] ومثل ذلك ما شاع في بلاد المغرب بوجود من ينكر فتنة القبر وسؤال الملكين،[٤٤] كما أننا نجد من البدع العقدية أيضًا والتي شاع انتشارها في بلاد المغرب الإسلامي أواخر القرن التاسع ما ذكره الوزان في أن جميع أهل تونس يشتركون في اعتقاد ساذج هو: أنهم كانوا يرون أن كل مَنْ يُرمى بالحجر من طرف الولدان وعموم الناس فهو من الصالحين، فيتقربون منهم، ويتوسلون بهم.[٤٥]

**(١/٢) ٣- بدعة تعليق التمائم والحروز:**

عرف مجتمع المغرب الإسلامي بدعة من أهم البدع التي صعب على الفقهاء طمسها، وصرنا نرى بعضا من مظاهرها إلى اليوم، وقد كان الاعتقاد بهذه البدعة منتشرًا بكثرة في المجتمع المغاربي، حيث كان الناس يعلقون هذه التمائم والحروز في ملابس الطفل ظنا منهم أنها تحميه، ولعلنا نستشف انتشار هذه الظاهرة بين سكان بلاد المغرب، واعتقادهم بها، مما رواه ابن مريم في ترجمته للإمام سيدي نصر الزواوي، بأنه كان ينهى عن كتابة القرآن في الحروز، ذلك أنه مر يومًا بمزبلة فوجد فيها كاغدا ملقى ومطوي فلما فتحه وجد فيه آيات من القرآن.[٤٦]

**(١/٢) ٤- بدعة انتشار كتب السحرة والمشعوذين:**

يحدثنا الوزان عن وجود مشعوذين بمدينة فاس، وهم أناس لا قيمة لهم، ينشرون في الساحات قصائد وأغنيات، ويبيعون للأغمار أوراقًا صغيرة كتبت عليها كلمات للشفاء في زعمهم، كما أنهم يقومون بأشكال من خط الرمل وينبئون النساء بما يكون في المستقبل.[٤٧] كما يفيدنا أيضًا بانتشار كتب السحر والشعوذة بين الناس ككتاب "اللمعة النورانية للبوني"، وكتاب أخر يدعى "شمس المعارف" يشرح فيه طريقة صنع التمائم والفائدة منها.[٤٨] ومن قبيل ذلك ما كان يفعله بعض الكنزيين وهم رجال يبحثون عن الكنوز المدفونة في الأبنية الأثرية، حيث يصطحبون معهم بعض السحرة لاكتشاف تلك الكنوز، وبلغ بهم الحال إلى أن صارت لديهم كتب تذكر فيها الجبال والمواقع التي خبئت فيها تلك الكنوز، وبلغ من شدة تعظيمهم لها واحتفاظهم بها أنهم يعدّونها كالوحي الإلهي كما ذكر ذلك الوزان.[٤٩] والظاهر أن انتشار هذه الكتب بين أوساط المجتمع المغاربي قد كثرت بشدة وتهافت عليها الناس، لدرجة جعلت الفقيه الشاذلي أبو الحسن البطروني (ت. ٧٩٣ هـ) في تلمسان يحارب هذه الكتب ويفتي بتحريم قراءتها، وذهب إلى حد تحريم الشهادة والإمامة على كل مَنْ يرويها.[٥٠]

**٢/٢- بدع انتحال الطرق الصوفية وظهور بعض الحركات البدعية الهدامة:**

تُعَدّ البدع التي ارتبط ظهورها بالطرق الصوفية من أعظم البدع ظهورًا وانتشارًا في المغرب الإسلامي خلال هذه الفترة، إلا أنه وجب علينا التنبيه هنا، أن الصوفية ليسوا كلهم أهل بدع فهم كغيرهم ممن لم تثبت لهم العصمة، يجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرها وصغيرها والبدعة محرمها ومكروهها [٥١]، ولعل من بين تلك الفرق الضالة والمنحرفة من ادعياء التصوف، والتي كان ظهورها شاملاً لبلاد الغرب الإسلامي بعدوتيه، طائفة منحرفة تسمي نفسها بالفقراء، وهم معروفون اشتهروا بالفقر وبانتحال بعض البدع، منها أنهم يجتمعون في بعض الليالي، ويأخذون في الذكر ثم في الغناء والضرب بالأكف والشطح إلى أخر الليل،[٥٢] وقد نتج عن هذه الطائفة أيضًا جماعة يتهمون بالإباحة وتحليل ما حرم الله،[٥٣] وقد بلغ بهم الفسق أن فسروا قوله تعالى: "الْحَيُّ الْقَيُّومُ"، بقولهم أن الحي حيا المرأة، يعني فرج المرأة، وأن القيوم ذكر الرجل، تعالى الله عما يقولون، ومما يؤسف له أيضًا أن هذه الطائفة كانت منتشرة بكثرة في بلاد المغرب الإسلامي، حيث يذكر الوزان أنه رأى بعضًا من رجال هذه الطائفة، وأن طريقتهم تقوم على أن يسيح كل واحد منهم في الأرض مستترًا عن الناس متظاهرًا بأنه مجنون أو عاص مغرق في الآثام، وأنه قد دخل في نحلتهم كثير من الدجّالين على وجوههم في افريقيا وفي وفاس عراة مكشوفين العورة وهم على درجة منحطة من عدم الاعتدال والاحترام الإنساني، بل ويحصل في كثير من الأحيان أنهم يضاجعون النساء أحيانًا في الساحات العامة، ومع هذا يعدّهم الناس من الأولياء الصالحين،[٥٤] ومن أمثال هؤلاء طائفة أخرى ادعت بأنها ترى رجال الغيب من الخضر عليه السلام وأمثاله، وتخبر في ذلك بأمور إما كذبًا صُراحًا أو تلبِّس عليها الأمر بخيال شيطاني.[٥٥] وقد ورد حول هذه الطائفة سؤال لفقهاء تلمسان من جبل ونشريس سنة ٨٥٥ هـ، وأضاف أن بعض رجال هذه النحلة يتكلمون في حمل الحوامل، ويقول فلانة تلد ذكرًا وفلانة تلد أنثى، ويقول أيضًا لَمْن يجدونه مريضًا: "خذ هذه العشبة تداوى بها فإنها كما أعطانيها رسول الله".[٥٦]

وقد بلغ من أمر هذه الطائفة أن ظهر منها في أخر المائة التاسعة رجل يدعى "عمر المغيطي" شاع من أمره قوله: "أنه وارث النبوة، وأن له أحكامًا تخصه كقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وأن الخضر حي ونبي مرسل، وأنه يلقاه ويأخذ عنه، بل ويدّعي ذلك من دونه من تلاميذه"،(٥٧) وقد كان بدء أمره أنه قام منتصرًا للشيخ الجزولي الذي اتُّهِم بعض الفقهاء بتسميمه، فلم يزل يطلبهم حتى قتلهم، وكانت دعوته في بادئ أمره صالحة، إلا أنه تحيف بعد ذلك، وصار يدعوا بقتل المنكرين عليه ويسميهم المجاحدين، وقد وصف الشيخ زروق أتباع هذا المبتدع بقوله: "ولقد لقيت منهم أناسًا، فرأيت كذبًا كثيرًا ودعوى عريضة، وجهلاً عظيمًا، وحاصل أمرهم الشوشة في الرأس، والسبحة في العنق، والسيف في اليد، والذكر في اللسان، والخروج عن الحق في الأفعال".(٥٨) إن نحل المتصوفة وبدعهم التي ظهرت خلال القرنين الثامن والتاسع، أكثر من أن نحصيها عددًا أو نكتبها مددًا، إلا أن الإمام زروق قد لخّص لنا قيام أكثرها على عشرة خصال مذمومة هي:

١ – هجران العلم وأهله ومعاداته ومعادات أهله.

٢ – هجران تلاوة القـــــرآن باشتراط عدمها، وعدم غيرها من الورد، أي لا بد وأن يتبعوه وردًا من إنشائهم.(٥٩)

٣ – اعتقادهم ببطلان كل طريقة سوى طريقتهم.

٤ – تبديل ما ورد شرعًا من الأذكار المطلوبة في الأوقات المعلومة.

٥ – إسقاط ما ترتب من الفوائت وإلزام الصوم لفوات الورد.

٦ – إيقاف القراءة في الصلاة على ما يختارونه دون تعدي لغيره ولا انتقال عنه.

٧ – الاستئذان في الضروريات والحاجيات، وأداء الفرائض والسنن.

٨ – طلبهم مصافحتهم وكونها بالحرام، وصلاتهم به، ووضع الجبهة على يد الشيخ عند المصافحة.

٩ – تأخير العَشاء إلى ما بعد العِشاء، والخروج عن الحد في التشديد.

١٠ – المبالغة في أخذ العهد إلى حد يصير المأخوذ عليه لا مال له وله روح(٦٠)، مع ما يضاف إلى ذلك من معاداة المخالف لهم والمنكر عليهم وسبه ولعنه واستباحة غيبته، وهذا من أعظم العظائم وأكبر الكبائر.(٦١)

## خاتمة

لقد كانت إذن هذه بعض مظاهر بدع العقيدة والتصوف المنحرف، الذين عرفتهما بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين الثامن والتاسع هجريين، وقصارى القول؛ أن البدع في بلاد المغرب الإسلامي لم ترتبط في ظهورها أو زوالها بتلك الدول الدينية التي ظهرت في القرون الأولى بعد الفتح الإسلامي والتي أسست وأصلت لكثير منها خاصةً في المجال العقدي والفقهي، بل إن أخطرها وأشدها على المجتمع المغاربي قد ظهر تحت ظل راية دول سنية ذات وحدة مذهبية وعقائدية.

## الهَوامِشُ:

(١) ابن خلدون عبد الرحمان (ت٨٠٨هـ): **المقدمة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص٤٧.
(٢) السلاوي الناصري: **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى** ج٣، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب ١٩٥٤، ص٨٥.
(٣) نفسه، ج٣، ص٨٥.
(٤) ابن أبي زرع الفاسي، أبو الحسن علي بن عبد الله: **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط- المغرب، ١٩٧٢، ص٤١٣.
(٥) أبو العباس أحمد الخطيب الملقب بابن قنفذ القسنطيني (ت. ٨١٠ هـ): **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه: محمد الفاسي، وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥، ص١٠٥.
(٦) مزدور سمية: **المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (٥٨٨-٩٢٧هـ/ ١١٩٢-١٥٢٠م)**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠٨، ص١٢٧ – ١٣٠.
(٧) نفسه: ص١٤٠.
(٨) السلاوي الناصري: المرجع السابق، ج٣، ص١٨١.
(٩) مزدور سمية: المرجع السابق، ص١٤٠.
(١٠) السلاوي الناصري: المرجع السابق، ج٣، ص١٨١.
(١١) محمد حسن: **المدينة والبادية بأفريقية في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، تونس، ١٩٩٩، ج٢، ص٦٠٩.
(١٢) نفسه: ص٦٠٩.
(١٣) نفسه: ص٦٠٩. حول دعاء الرصاع، يُنظر: تهميش رقم (٣) في الصفحة نفسها من الكتاب.
(١٤) ابن قنفذ: المصدر السابق، ص ١٠٥، ١٠٦.
(١٥) أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الشهير بابن مريم: **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تح: محمد بن أبي شنب، نشر: عبد الرحمان طالب، د.م.ج، الجزائر، ١٩٨٦، ص٣٣.
(١٦) مزدور سمية: المرجع السابق، ص٢٠٥.
(١٧) عبد العزيز فلالي: **تلمسان في العهد الزياني**، ج١، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٢، ج٢، ص ٤٠٥.
(١٨) محمد حسن: المرجع السابق، ص٦٨٤.
(١٩) يُنظر التهميش رقم (٩) من كتاب **المدينة والبادية**، لمحمد حسن: المرجع السابق، ص ٦٨٥.
(٢٠) عبد العزيز فلالي: المرجع السابق، ص٢٧٦.
(٢١) محمد المنوني وأخرون: **التاريخ الأندلسي من خلال النصوص**، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩١، ص٢٦٧.
(٢٢) عبد القادر بوحسون، **العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني (٦٣٣/٩٦٢هـ-١٢٣٥/١٥٥٤م)**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستير في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ص٣٩.
(٢٣) ابن خلدون: المصدر السابق، ص١٧٣.
(٢٤) نفسه: ص١٧٢.
(٢٥) حسن الوراكلي: **ياقوتة الأندلس (دراسات في التراث الأندلسي)**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص١٦١.
(٢٦) عبد القادر بوحسون: المرجع السابق، ص٦٦.
(٢٧) محمد حسن: المرجع السابق، ج٢، ص٦٤٥.
(٢٨) في دراسته القيمة نبه المؤرخ عمر بنميرة إلى إشكالية مفزعة وهي (هل ندرة النوازل المتعلقة بالمناطق الخارجة عن المجال الجغرافي لأغلب النوازل خلال هذه الفترة، تعني انتشارًا ضعيفًا للشرع الإسلامي فيها؟) للاستزادة، يُنظر عمر بنميرة: **النوازل والمجتمع**، مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط (قر ٨ و ٩ هـ)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط١، ٢٠١٢، ص ٥٧، ٥٨.
(٢٩) محمد حسن: المرجع السابق، ج٢، ص٦٢١.
(٣٠) نفسه: ص٦٣٥.
(٣١) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج١، ص ٢٢٥ – ٢٣٠.
(٣٢) محمد حسن: المرجع السابق، ج٢، ص٦٣٥.
(٣٣) **محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري** الشهير بالمواق الأندلسي الغرناطي، الإمام العلامة مفتي الحضرة وخطيبها وأخر الأئمة بها، أخذ عن ابن سراج، والمنتوري، له تآليف عديدة منها: التاج والإكليل، وهو شرح لمختصر خليل، توفي سنة ٨٩٧ هـ، ونقل عن السخاوي أنه توفي سنة ٨٣٨ هـ، يُنظر أحمد بابا التبكتي: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامن، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط١، ١٩٨٩، ص٥٦١، ٥٦٢.
(٣٤) **محمد بن محمد بن سراج الأندلسي الغرناطي**، قاضي الجماعة، أخذ عن ابن لب والحفار والعلاق وغيرهم، ارتحل إلى تلمسان وناظر ابن مرزوق بها، توفي سنة ٨٤٨ هـ، يُنظر: **نيل الابتهاج**، ص٥٢٦.
(٣٥) محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المعروف بالمواق (ت. ٨٩٧ هـ): **سنن الأولين في مقامات الدين**، دراسة وتحقيق، محمد بن سيدي محمد بن حمية، ط١، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، سلا، المغرب، ٢٠٠٢، ص ٩٥.
(٣٦) عمر بنميرة: المرجع السابق، ص ٥٠، ٥١.
(٣٧) عبد العزيز فيلالي: **بحوث في تاريخ**، المرجع السابق، ص١٠٨.
(٣٨) محمد محمدي: **"جهود أبي عبد الله المقري في إصلاح أوضاع عصره في حواضر المغرب الإسلامي من خلال آرائه الإصلاحية"**، دورية كان التاريخية (علمية، عالمية، مُحكَّمة)، العدد (٢٣)، مارس ٢٠١٤.
(٣٩) أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت. ٨٩٥ هـ): **العقيدة الوسطى وشرحها**، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت) (د.ط)، ص٢١٣.
(٤٠) نفسه: ص٢١.
(٤١) أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي (ت. ٩١٤ هـ): **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء، بإشراف الدكتور: محمد حجي، ج٢، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، ١٩٨١، ص ٣٨٢– ٣٨٤.
(٤٢) السنوسي: المصدر السابق، ص٢٠٩.
(٤٣) الونشريسي: **المعيار**، المصدر السابق، ج٢، ص٤٥٣. وكمال السيد مصطفى: **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي**، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ١٩٩٦، ص٩٨.
(٤٤) الونشريسي، **المعيار**، المصدر السابق، ج٢، ص٤٤٢.
(٤٥) حسن الوزان: **وصف إفريقيا**، ترجمة، محمد حجي ومحمد الأخضر، ج٢، دار الغرب الإسلامي، ط٢، بيروت، لبنان، ص٧٦.
(٤٦) ابن مريم: المصدر السابق، ص٢٩٥.
(٤٧) الوزان: المصدر السابق، ج١، ص٢١٦.

(٤٨) نفسه: ص٢٧٣.
(٤٩) نفسه: ص٢٧٩.
(٥٠) الونشريسي: المعيار، المصدر السابق، ج٦، ص٧٠.
(٥١) زروق أحمد بن أحمد البرنسي (ت.٨٩٩): **عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان طريق القصد وذكر حوادث الوقت**، مخطوط بمكتبة الرياض، قسم المخطوطات، السعودية، تحت رقم ١٠٩٦، ورقة (١٤).
(٥٢) الشاطبي: **فتاوى الشاطبي**، تح: محمد أبو الأجنان، (د.ن)، ط٢، تونس، ١٩٨٥، ص١٩٣. **والمعيار المعرب**: المصدر السابق، ج١١، ص٣٩.
(٥٣) الشاطبي: **فتاوى الشاطبي**، المصدر السابق، ص١٨٩. والونشريسي: **المعيار**، المصدر السابق، ج٢، ص٥١١.
(٥٤) حسن الوزان: المصدر السابق، ج١، ص ٢٦٧ – ٢٧٢.
(٥٥) زروق: المصدر السابق، ورقة (٢٠).
(٥٦) الونشريسي: **المعيار**، ج٢، ص ٣٨٧ – ٣٩٠.
(٥٧) أحمد زروق (ت. ٨٩٩هـ): **فوائد من كناش**، تح: محمد إدريس طيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١، ص٥٨. والونشريسي: **المعيار**، المصدر السابق، ج٢ ، ص٣٩٦. وجدير بالذكر أن الفقهاء وعلى رأسهم عبد الله النوري قد أفتوا بأن هذا الرجل، كافر بإجماع، ومرتد باتفاق لا يخالف في ذلك مسلم، ولا يشك في كفره مؤمن، فمَنْ شك في كفره فهو كافر، ومَنْ اتبعه حكم عليه بحكمه وكفره". يُنظر: نفسه: ص٣٩٧.
(٥٨) أحمد زروق: **فوائد**، المصدر السابق، ص٥٩.
(٥٩) يذكر الإمام زروق أنه: "قد بلغه عن جماعة من هذه الطائفة، آل الأمر بهم إلى نسيان القرآن بعد حفظه لكثرة هجرانهم له، وهذا أمر عظيم"، **عدة المريد**، المصدر السابق، ورقة (٤٠).
(٦٠) من غرائب ما ذكر الإمام زروق حول أخذهم العهد ما ذكره: "من أن رجلاً من عرب طرابلس مشهورًا بالقطع والإذاية، دخل على شيخ من مشايخهم ليتبرك به فقال له: يا سيدي لا نية لي في التوبة، فقال له: خذ واثبت على ما أنت عليه تعن عليه"، وقد علق الشيخ زروق على هذا قائلاً: "هذه فضيحة في الدين وضحكة بين المسلمين لا يرضى بها ذو عقل ولا مروءة ولا دين"، **عدة المريد**، ورقة (٥٢).
(٦١) نفسه، ورقة (٣٤)، (٣٥).

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# التصوف وآثاره في أذربيجان
## خلال الفترة (٤٣٤ ـ ٧٣٦هـ/ ١٠٤٢ ـ ١٣٣٦م)

**د. حسن رضوان محمود حجي**
دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية
جامعة جنوب الوادي
جمهورية مصر العربية



### مُلَخّصْ
يتناول هذا البحث أحد أهم أوجه مظاهر الحياة الاجتماعية في إقليم أذربيجان آلا وهو التصوف وآثاره خلال الفترة ٤٣٤-٧٣٦هـ/١٠٤٢-١٣٣٦م، وهذا البحث يعطى صورة متواضعة عن التصوف وأسباب انتشاره وعن أهم وأشهر أئمة التصوف في أذربيجان خلال فترة الدراسة المعنية؛ كما تطرقت أيضًا في هذا البحث لدراسة عادات المتصوفة في المجتمع الأذربيجاني والتي تمثلت في الرقص الذى كان يقوم به المتصوفة، والملابس التي اعتاد المتصوفة ارتدائها في أذربيجان كـ (الخرقة والفرجية والطاقية والجوخة)، ومأكلهم ومشربهم، وعن زواج المتصوفة في أذربيجان؛ كما تطرقت أيضًا للحديث عن آثار التصوف في أذربيجان، تلك الآثار التي كانت واضحة في المجتمع الأذربيجاني والتي تمثلت في إنشاء الخانقاوات والزوايا ومدى تعلق آهالي بعض المدن في أذربيجان بأضرحة أئمة التصوف.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ١٤ أكتوبر ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ١٢ يناير ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
تـاريخ التصـوف، المتصـوفة والزهـاد، المشـرق الإسـلامي، ملابـس الصوفية، رقص الدراويش

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
حسن رضوان محمود حجي. "التصوف وآثاره في اذربيجان خلال الفترة (٤٣٤ - ٧٣٦هـ/ ١٠٤٢ - ١٣٣٦م)".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٧٧ – ٨٣.

### مُقَدِّمَةُ
إقليم أذربيجان[١] أحد أهم أقاليم بلاد فارس وهو إقليم كبير ومتسع يضم العديد من المدن التي ساهمت وبشكل مباشر في إثراء الحضارة الاسلامية بمختلف جوانبها الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وهذه المدن هي: (أردبيل، تبريز، مراغة، مرند، أرمية، خوى، نخجوان، أشنه، أهر، سلماس، ميانه أو ميانج، أوجان، سراو، خلخال، خونج أو خونا). ويرجع السبب في اختيار ذلك الموضوع بالتحديد للدراسة إلى كثرة انتشار أئمة التصوف في أذربيجان، ولا سيما في الفترة المعنية خاصةً في مدينتي تبريز وأردبيل، وقد قمت بتقسيم تلك الدراسة إلى خمسة عناصر رئيسة وهى: (مفهوم التصوف، والتصوف وآثاره في أذربيجان في الفترة (٤٣٤-٧٣٦هـ/١٠٤٢-١٣٣٦م)، وأئمة التصوف في أذربيجان إبان فترة الدراسة، وعادات الصوفية بأذربيجان، وأهم آثار التصوف في أذربيجان)، وأعقبت ذلك بخاتمة تضمنت أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج.

### أولاً: مفهوم التصوف
إن التصوف أو العرفان في نظر المسلمين هو طريقة يمزج الدين فيها بالفلسفة، ويرى معتنقوها أنها هي وحدها الكفيلة بالوصول إلى الحق، وهذا الوصول الى الكمال والحق متوقف على السير والسلوك والتفكير والمشاهدة التي تؤدى بصاحبها إلى الوجد والحال والذوق وتوصل الإنسان في النهاية بطريقة رمزية إلى الله تعالى وسالكو هذه الطريقة يعرفون بالصوفية، أو العارفين، وأهل الكشف وهم يسمون أنفسهم بأهل الحق[٢]. وزعم الصوفية بأن كلمة "صوفي" مشتقة من الصفاء، وأن

الصوفي هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر قلوبهم من كدورات هذه الدنيا، ويذهب بعضهم إلى اشتقاقها من "الصف" أحد الصفوف بمعنى الصوفي – من حيث حياته الروحية – في الصف الأول لاتصاله بالله، أو من "الصفة" إشارة الى أن اصل التصوف متصل بأهل الصفة وهو اسم أطلق على بعض فقراء للمسلمين في صدر الإسلام، كانوا ممن لا بيوت لهم فكانوا يأوون إلى صُفَة بناها الرسول صلى الله عليه وسلم خارج المسجد بالمدينة، ولكن هذه الاشتقاقات لا يجيزها في اللغة قياس، وهناك اشتقاق واحد لا يخالف القياس وهو نسبة الصوفي الى الصوفية.[٣]

## ثانيًا: التصوف في أذربيجان خلال الفترة (٤٣٤ ـ ٧٣٦هـ/ ١٠٤٢ ـ ١٣٣٦م)

تميزت الفترة المعنية بالبحث في أذربيجان بأن زامنت ثلاثة قرون متتالية، كانت مليئة بأسباب ظهور التصوف وانتشاره، فالقرنين الخامس والسادس الهجريين – الحادي والثاني عشر الميلادي زامنا سيطرة الأتراك السلاجقة[٤] على بلاد فارس بما فيها أذربيجان، واختصت تلك الفترة بانتشار التعصب والخرافات والانشغال بظواهر الشرع، والمنازعات الدينية بين الفرق الاسمية المختلفة ومعاداة العلماء بعضهم لبعض وغلبت الظواهر الجافة على الفلسفة والأبحاث العلمية الحرة، واستخدام العلم والمعرفة لغرض المجادلات الدينية وتحديد المسائل العلمية بالأحاسيس المذهبية[٥]. كما تميز القرن السابع الهجري ولا سيما النصف الثاني منه بأن وقعت تحت سيطرة المغول كافة بلاد المشرق الإسلامي تقريبًا من ولايات ما وراء النهر حتى سواحل بحر الروم وأدت الحال بها الى أسفل درك من مراحل التعاسة والانحطاط المادي والمعنوي[٦]، ويكفي لوصف حالة عامة الناس في تلك الفترة ما نقله الجويني وهو مؤرخ معاصر لأحداث الغزو المغولي على لسان أحد رجال بخاري قوله: "جاءوا واقتلعوا واحرقوا وسلبوا وذهبوا".[٧]

وكانت هذه الأحداث والأسباب في تلك القرون الثلاثة مدعاة لكثرة انتشار التصوف وأعداد المتصوفة في بلاد فارس واختص إقليم أذربيجان بأعداد من المتصوفة والزهاد و"العرفاء"[٨] لا حصر لها.

## ثالثا: أئمة التصوف في أذربيجان

كثر أئمة التصوف في اذربيجان في فترة الدراسة المعنية، ولو أفردنا الحديث لجميع هؤلاء الأئمة لاحتجنا إلى عدة أبحاث وليس بحث واحدًا؛ ولذلك فسوف أكتفي بذكر أشهر هؤلاء الأئمة، فمن أشهر أئمة التصوف في أذربيجان في (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) الشيخ الزاهد باله خليل صوفياني وهو من أهل قرية صوفيان التابعة لبلدة أرونق في مدينة تبريز، ويعتبر باله خليل أحد أهم المشايخ الذين وضعوا حجر تأسيس بناء المسجد الجامع في مدينة تبريز، في عهد الخليفة القائم بأمر الله العباسي، وذلك بأمر من" الأمير وهسوذان بن محمد"[٩]، ولقد انهار ذلك المسجد في سنة (٤٣٤هــ /١٠٤٢م) على أثر زلزال مدمر"[١٠].

ومن مشاهير الزهاد والعرفاء في أذربيجان في أواخر العصر السلجوقي وبداية العصر الأتابكي الزاهد بابا فرج التبريزى والملقب بتاج الأولياء والمحققين، وقد توفي بابا فرج عام(٥٦٨هــ/١١٧٢م) في عهد حكم الأتابك شمس الدين ايلدكز[١١]، وذكر حافظ حسين كربلائى ألقاب باب فرج المكتوبة على قبره في بلدة كجيل على هذا النحو: "هذا مشهد الشيخ الزاهد، العابد، الفاضل، الكامل، شيخ الطائفة، سلطان المحققين، ملك العارفين، بابا فرج بن بدل بن فرج التبريزى"[١٢]. ومن عظماء "أقطاب"[١٣] التصوف في أذربيجان الشيخ شمس الدين محمد بن على بن ملك داد، ودائمًا ما كان يتنقل من مدينة لأخرى ولذلك أطلق عليه لقب" الطائر"، فلقد ذهب إلى" قونية"[١٤] يوم السبت السادس والعشرون من جمادى الآخرة سنة (٦٤٢هــ/١٢٤٣م)، وبعد فترة تركها وذهب إلى دمشق يوم الخميس الواحد والعشرون من شوال سنة (٦٤٣هــ/١٢٤٤م) ثم عاد إلى قونية مرةً أخرى سنة (٦٤٤هــ/١٢٤٥م)، وتوفي سنة (٦٤٥هــ/١٢٤٦م)، ومن مؤلفاته كتابًا يُسمى بــ"المقالات" وقد جمع مريدوه ملحوظاته وسموها بذلك الاسم.[١٥]

ومن كبار الزهاد في أذربيجان الشيخ حسن بن عمر النخجوانى البلغارى التبريزى، والذى ولد في بلغارى في همذان سنة (٦٠٣هــ/١٢٠٦م)، وتوفي والده وهو في الخامسة عشر من عمره، ورحل عن موطنه مع أمه وأخيه إلى مدينة خوى، وتوفيت والدته وهو في الثالثة والعشرين من عمره ثم ابتلى بالمصائب المختلفة ووقع في أسر الأمير جرماغون المغولى أثناء هجوم المغول على همذان، وقضى عندهم سبع سنوات في صحراء القبجاق وصار موضع عنايتهم، وعندما سيطر المغول على كرجستان "بلاد الكرج"، ذهب الشيخ حسن إلى هناك واشترى كثيرًا من الأحمال وباعها في تبريز، وقد قضى الشيخ حسن تسعة أعوام في بلغاري، وثلاثة أعوام في بخاري، وسبعة وعشرون عامًا في كرمان، وعامًا في مدينة مراغة، وباقي عمره في مدينة تبريز، وتوفي بها وهو في التسعين من عمره، وكان موضع إجلال وتقدير الشيخ" علاء الدولة السمنانى"[١٦]، ويقع قبره في بلدة سرخاب بتبريز، وقد كتب على قبره: "هذه روضة الشيخ العالم المحقق قطب العالمين وارث الأنبياء والمرسلين لسان القدس، وترجمان الرحمن، وسر الله فلى الأرضيين وغوث البرايا وخاتم المشايخ، صلاح الحق والملة والدين، الحسن بن عمر النخجوانى[١٧].

ومن أهم وأعظم مشايخ التصوف بأذربيجان الشيخ سعد الدين محمود أمين الدين عبد الكريم الشبسترى المعروف بـ"محمود الشبسترى"، وهو من أجلة عرفاء بلاد فارس، ولد سنة (٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م) في عهد كيخاتو خان في قرية شبستر من توابع بلدة أرونق بتبريز وتوفي سنة (٧٢٠هـ/١٣٢١م) في المكان نفسه، وكان الشيخ محمود الشبسترى يقضي معظم أوقاته في السفر والترحال والدراسة والبحث، وكان يكاتب معظم علماء عصره وأهم مؤلفاته الصوفية مثنوى كلشن راز في أسرار التصوف وهو عباره عن إجابات لسبعة عشر سؤالاً لرجل كبير من أهل خراسان، وقد أجاب على كل سؤال في غاية الاختصار فلا صيغة شعرية، وله مثنوى آخر بعنوان "سعادة نامه" ويقع في ثلاثة آلاف بيتًا، منقسمة على ثمانية أبواب، وكل باب يشتمل على فصول وحكايات وأمثلة، وله منظومة أخرى وهى "مثنوى شاهدنامه"، وأيضًا له عدة رسائل في التصوف التي من جملتها "عين اليقين" و"مرآة المحققين"[١٨].

وإذا كان الحديث عن التصوف والمتصوفة في أذربيجان فلا يمكن تجاهل أو نسيان شيخ الصوفية الكبير "صفي الدين اسحاق الأردبيلى" والذى ينتسب إليه الصفويين[١٩]. تعمق صفي الدين في أسرار المحبة الإلهية والتصوف منذ صباه وتتلمذ على يد عدة مشايخ، ورحل إلى مدينة شيراز حيث اتصل بالشاعر سعدى الشيرازى، ونصحه الأمير عبد الله الفارسي أحد أعيان شيراز بالاتصال بالشيخ تاج الدين الجيلانى والمعروف بالشيخ زاهد الجيلانى فالتحق به صفي الدين، وهناك رواية تقول بأن الشيخ صفي الدين قد رأى في المنام أنه: "كان جالسًا على جبل قاف وقد تدلى من وسطه سيفًا عريضًا وعلى رأسه غطاء من جلد "السمور"[٢٠] ما لبث أن طلعت من الشمس فأضاء لها العالم، ففسر الشيخ تاج الدين هذا الحلم على أن السيف يرمز إلى حكم الولاية وأن الشمس نورها، وكان ذلك بمثابة الخطوة الأولى في مسيرة الدعوة السياسية لصالح الصفويين.

## رابعًا: عادات الصوفية في أذربيجان

كان للمتصوفة في أذربيجان كما في غيره من مختلف المجتمعات الاسلامية عادات وطقوس خاصة ميزتهم عن غيرهم من فئات المجتمع الأخرى، ويمكن اجمال تلك العادات فيما يلى:

**الرقص: (رقص الدراويش)**

يعتبر الرقص أو ما يسمى بـ "رقص الدراويش" في أذربيجان أحد أهم عادات الصوفية، وهى تمثل لهم إحدى أهم وسائل التسلية، ورقص الدراويش هذا أساسه حركات دائرية تشكل دوائر متعددة وتعبر عن انطلاق الصوفي عندما تمتلئ روحه بحب الإله فحالة الذهول التي تؤهل النفس لولوج الأجواء السماوية يمكن الوصول إليها عن طريق الحركة الدوامية السريعة، فيدور الراقص على كعب رجله الأيسر ناشرًا ذراعه دافعًا برأسه إلى الخلف دون أن يخرج عن حلقة الراقصين، أو يتماهل في دورانه ضمن المجموعة، وعندما ينسجم كل درويش مع إيقاع الموسيقا السحرية يزداد دورانه حول نفسه أكثر فأكثر متغنيًا ببعض التعابير الدينية قائلاً "لا إله إلا الله"، و" اللهو"، و" يا عادل"، و" يا حي"، و" يا منتقم" وهكذا حتى يصل إلى حالة الغيبوبة الكاملة[٢١]، وأشهر مشايخ الصوفية بأذربيجان الذين كانوا يقومون بذلك الرقص هو الشيخ محمود ديوانا وكان حيًا في عهد السلطان غازان خان (٦٩٤-٧٠٣هـ/١٢٩٥- ١٣٠٤م).[٢٢]

**ملابس الصوفية في أذربيجان:**

تميز الصوفية في أذربيجان عن سائر أبناء مجتمعهم بلباس خاص، وأشهر تلك الملابس ما يلى:

**الخرقة**[٢٣]

إحدى أهم أزياء علماء التصوف ومشايخهم، وأشهر مَنْ لبسها في أذربيجان الشيخ الصوفي معين الدين محمد المعروف بالفقيه الزاهد (ت. ٥٩٢هـ/ ١١٩٥م)، وقد لبسها على يد الشيخ عبد الله التميمى[٢٤]؛ كذلك لبس الخرقة في أذربيجان كمال الدين النخجوانى الطبيب الصوفي كان حيًا سنة (٦٥٨هـ/١٢٥٩م).[٢٥] كما لبسها أيضًا فخر الدين أبو الفتوح الجعفرى التبريزى الشيخ المحقق (ت. ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م) وتنسب خرقته إلى والده تاج الدين أبو الفتوح[٢٦]، ولبس الخرقة –أيضًا- في أذربيجان الخواجه صاين الدين يحيى (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م) وهو من شعراء ومتصوفي أذربيجان، ولقد ارتداها على يد والده وارتداها والده على يد الفقيه الزاهد[٢٧]، واشتهر بلبس الخرقة عز الدين أبو الحسن على بن محمد المعروف بالخليلي الفينى الشيخ العارف وهو الذى ألبس أولجايتو خان خرقته في أوجان سنة (٧٠٤هـ/ ١٣٠٤م).[٢٨]

**الفرجية**[٢٩]

من مشهوري ملابس الصوفية في أذربيجان وأشهر مَنْ لبسها بابا فرج التبريزى (ت. ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م)، وإليه تنسب الخلعة الفرجية أو الغطاء الفرجي" [٣٠]، والتي جاء ذكرها في الاصطلاحات الصوفية.

**الطاقية:**

واشهر مَنْ لبس الطاقية من شيوخ الصوفية في أذربيجان الشيخ محمود ديوانا، وكان قد أعطاها إلى أحد الشباب وقال له وليتك السلطنة، وكان ذلك عهد السلطان غازان خان (٦٩٤-٧٠٣ هـ/ ١٢٩٥-١٣٠٤م)، وعندما سمع السلطان بذلك أحضر ذلك الشيخ ونشره نصفين[٣١]، وإن دل هذا على شيء

فإنما يدل على ما كانت تمثله الطاقية بالنسبة لمشايخ التصوف بأذربيجان من مكانة لدرجة أن أحدهم تخيل أنه بإمكانه أن يولى السلطنة لأحد الأشخاص بمجرد أن يلبسه طاقيته.

**الجوخة:**

ثوب قصير الكمين والبدن بغير بطانة من تحته ولا غشاء من فوقه، يتخذ من الصوف الثخين، ويرجح دوزى أن تكون هذه الكلمة مأخوذة من الكلمة التركية جوقة التي تشير إلى الجوخ[٣٢]. وأشهر من لبسها في أذربيجان المؤرخ العراقي ابن الفوطي وكان قد أخذها كهدية من فخر الدين أبو الفتح على بن الحسين المرندى متولى وزارة بلاد الروم مع "معين الدين البرواناه"[٣٣]، وارتداء ابن الفوطي للجوخة وإن لم يكن صوفيًا إلا أن ارتدائه إياها يعني تواجدها في أذربيجان خلال الفترة التي نحن بصدد دراستها.

**المشرب والمأكل:**

كانت الألبان إحدى أهم المشروبات المفضلة عند بعض العلماء؛ وأبرز هؤلاء الفقيه الصوفي جلال الدين التبريزي (ت. ٦٤٢ هـ/ ١٢٤٤م) فقد كان دائمًا يفطر على ألبان البقرة التي كان يمتلكها.[٣٤] من خلال إحدى الرسائل التي بعث بها رشيد الدين إلى صفي الدين الأردبيلى نعرف بعضًا من ضروب الطعام التي كان يتناوله الشيخ وأتباعه من مشايخ الصوفية، وكان هذا الطعام منحةً من رشيد الدين وهو عبارة عن حنطة، وأغنام، وسمن، ودجاج، وأوز، وأرز، وعسل.[٣٥]

**- الزواج:**

يُعتبر الزواج من أهم الجوانب الاجتماعية التي حث عليها الإسلام ودعا الشباب إليه حتى يكون لهم حصنًا من الوقوع في الفواحش؛ وقد ورد في ذلك أحاديث نبوية كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب عليكم بالباءة فانه أغض للبصر وأحصن للفرج فمن لم يستطع منكم الباءة فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء"[٣٦]. ولم يكن أئمة التصوف في أذربيجان منغلقين علي أنفسهم اجتماعيا بل اندمجوا مع فئات مجتمعهم المختلفة بعملية الزواج، ولشدة تعلق بعض علماء الصوفية بمشايخهم فقد أقبلوا على مصاهرتهم وخير مثال على ذلك "صفي الدين الأردبيلي (ت. ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م)"[٣٧]، حيث تزوج من فاطمة ابنة شيخه تاج الدين الزاهد الجيلانى (ت.٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م)،[٣٨] ويُذكر أن الشيخ صفي الدين كانت له زوجتان؛ فاطمة ابنة الشيخ زاهد، وابنة أخي سليمان الكلخورانى، وقد أنجب من زوجته الأولى ثلاثة أبناء هم محيى الدين المتوفي سنة (٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م)، وصدر الدين (المولود في ٢٧ من أبريل سنة (٧٠٤هـ/١٣٠٥م والمتوفي سنة ٧٩٤هـ/١٣٩٣م)، وكان خليفة صفي الدين وابنه الثالث هو أبى سعيد، وقد ولدت زوجته الثانية ولدين هما علاء الدين وشرف الدين كما ولدت له بنتًا تزوجت الشيخ شمس الدين أحد ابناء الشيخ زاهد الجيلانى.[٣٩]

## خامسًا: آثار التصوف في أذربيجان

من أهم آثار التصوف في أذربيجان أن جعل الاقليم مهدًا ودارًا لإقامة أجلة أقطاب التصوف في بلاد فارس، كما كان من أهم آثاره أيضًا كثرة إنشاء الخانقاوات والزوايا، فقل أن يجد الدارس لتاريخ التصوف في أذربيجان شيخًا أو قطبًا دون أن تكون له خانقاه خاصة به، ولعل ما شجع الصوفية في أذربيجان على الاكثار من بناء الخانقاوات إقدام بعض حكام أذربيجان على بناء تلك الخانقاوات، فيذكر أن خان أذربيجان غازان خان قد أقام تكيةً للدراويش[٤٠]، كما كانت الخانقاه أيضًا أحد أهم المؤسسات التي شملتها أبواب البر[٤١] التي أقامها غازان في عاصمة دولته الايلخانية مدينة تبريز، وخصص لها الفرش وأدوات المطبخ والجرايات الخاصة بالمشايخ والأئمة؛[٤٢] كذلك يذكر لغازان خان أنه أقام زاوية في أذربيجان وقد زارها الرحالة ابن بطوطة في عهد السلطان أبى سعيد بهادر خان وتحدث عما فيها من خدمات حيث يقدم الطعام للوارد والصادر[٤٣]، وتأتى أهمية الخانقاه في كونها مركزًا من المراكز الاجتماعية الهامة بحيث أصبح منصب شيخ الشيوخ بها في عداد المناصب الرسمية للدولة كما كان هناك عدد من أرباب الذوق يرتدون الخانقاوات من غير أن يكونوا صوفية رسميًا فكان أغلبهم أناسًا من أهل الحال سئموا القيل والقال في المدرسة ولم يجنوا فائدة من المحراب والمنبر وتضايقوا من محن الحياة فكانوا يقضون ساعة في صحبة الصوفية خاصة وكان الشعر والسماع والقول في الغزل في أغلب الخانقاوات تزيد في هياج محفل ذوى الألباب وثروتهم، وهكذا كان يرتاد الخانقاوات حينذاك جماعات من كل طبقات الناس من الأمراء والسلاطين حتى العوام والأناس السكنين في الطرقات.[٤٤]

ومن أشهر الخانقاوات في أذربيجان في عصر الأتابكة (٥٤١-٦٢٢هـ/ ١١٤٦-١٢٢٥م) خانقاه الشيخ بابا فرج بن بدل التبريزى المتوفي سنة (٥٦٨هـ/١١٧٢م)، ومن الخانقاوات التي وجدت في أذربيجان أيضًا خانقاه الشيخ بابا حسن المتوفي سنة (٦١٠هـ/١٢١٣م)، ويقال أنه كان في زمانه سبعون من الأولياء كانوا ملازمين لأعتابه، وكانت خانقاه تقع في قرية سرخاب[٤٥]. وتعتبر خانقاه الشيخ صفي الدين الأردبيلى أشهر الخانقاوات في أذربيجان على الإطلاق فقد كان معظم سكان مدينة أردبيل من الإقطاعيون والتجار والكبار، وغيرهم مريدين للشيخ صفي الدين.[٤٦]

أما عن الزوايا في أذربيجان، فلعل أشهر من ابتنى زوايا من ائمة الصوفية هو الشيخ المقرئ شهاب الدين أحمد بن محمد إبراهيم المراغى المتوفي سنة (٧١٧هـ/١٣١٧م)، فقد وصفه البرزالى وزاويته بقوله: "كانت فيه نخوة ومروءة وإغاثة للضعيف وقيام في الحق، وكان ابتنى مجلسًا في زاوية حسنة وفيها أماكن نزهة ومواضع طيبة وكان الناس يقصدونه ويقيمون عنده فيتلقاهم بانشراح وسعة صدر ومكارم وغيرها".[٤٧] كذلك تعتبر زاوية الشيخ عبد الله بن يونس الأرموى المتوفي سنة (٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) بجبل قاسيون في دمشق من أشهر زوايا المشايخ الآذريين خارج أذربيجان أما عن الزوايا في أذربيجان فلعل أشهر من ابتنى زوايا من أئمة الصوفية هو الشيخ علاء الدين التبريزى (كان حيًا سنة ٦٧٠هـ/ ١٢٧١م) أحد أهم مشايخ الصوفية بأذربيجان الذين اهتموا بإقامة الزوايا وتعميرها فقد ذكره المؤرخ العراقي بابن الفوطى بقوله: "علاء الدين على بن الحسين بن عبد الله التبريزى الصوفي، من اولاد الفقراء والمشايخ، خرج من تبريز، وسكن بقرية النجاق من نواحى مراغة وعمر له بها زاوية للفقراء، وزرع بها بستانًا جميلاً، وهو شاب كيس له أخلاق مشكورة"[٤٨].

كذلك يعتبر الشيخ المقرئ شهاب الدين أحمد بن محمد إبراهيم المراغى المتوفي سنة (٧١٧هـ/١٣١٧م) من أشهر ائمة التصوف في أذربيجان الذين اهتموا بإقامة الزوايا فقد وصفه البرزالى وزاويته بقوله: "كانت فيه نخوة ومروءة وإغاثة للضعيف وقيام في الحق، وكان ابتنى مجلسًا في زاوية حسنة وفيها أماكن نزهة ومواضع طيبة وكان الناس يقصدونه ويقيمون عنده فيتلقاهم بانشراح وسعة صدر ومكارم وغيرها"[٤٩].

ومن أهم آثار التصوف في المجتمع الأذربيجاني هو اتخاذ بعض الأهالي لقبور أئمة الصوفية وأضرحتهم مزارات خاصة وأمكنة للتضرع والتوسل بها لقضاء الحاجات، فلقد اتخذ أهالي تبريز من قبر الشيخ شرف الدين عمر بن أبى البدر الفولادى وهومن كبار المتصوفة بأذربيجان إبان القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وقد كان لنساء المدينة رغبة خاصة في زيارة قبره فكان يجتمعن كل يوم سبت على قبره ويقرأن أدعية معينة لدفع الأمراض فيقرأن الفاتحة والإخلاص على عدد من الأحجار، ويحضرن الأطعمة المختلفة ويوزعونها على الفقراء والحضور في ذلك المكان، وكانت وفاة الشيخ في سنة (٥٩٧هـ/ ١١٩٨م).[٥٠]

## خاتمة

حاولت الدراسة أن تعطى صورة واضحة عن التصوف ومفهومه وعن مشاهير أمة التصوف في أذربيجان وعن عادات الصوفية في أذربيجان وعن آثار التصوف في الإقليم خلال الفترة (٤٣٤-٧٣٦هـ/١٠٤٢-١٣٣٦م)، وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج هي:

- تعتبر فترة البحث من أخصب الفترات في تاريخ المشرق الإسلامي عامةً وأذربيجان خاصةً لازدهار التصوف؛ وذلك لما شهدته المنطقة من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية.
- اشتهر عدد من أئمة التصوف في أذربيجان خلال فترة البحث المعنية كان أشهرهم من مدينة تبريز وأردبيل.
- كان للصوفية في أذربيجان عادات خاصة ميزتهم عن غيرهم من أبناء مجتمعهم في الملبس والمأكل والزواج.
- كان للتصوف آثارًا في أذربيجان كان أهمها انتشار الخانقاوات الزوايا في الإقليم، واتخاذ الأهالي لقبور بعض أئمة التصوف مزارات خاصة.

## الهَوامِشُ:

(١) **أذربيجان**: ذكر ياقوت أن أذربيجان مسماه بأذرباذ بن ايران بن الأسود بن سام بن نوح عليه السلام، وقيل أذرباذ بن بيوراسف، وقيل بل أذر اسم النار بالفهلوية وبايجان معناه الحافظ أو الخازن فكأن معناه بيت النار أو خازن النار وهذا أشبه للحق وأحرى به لأن بيوت النار في هذه الناحية كانت كثيرة جدًا، وحد أذربيجان من برذعة مشرقًا إلى أرزنجان مغربًا، ويتصل حدها من جهة الشمال ببلاد الديلم، الجبل والطرم وهو إقليم واسع. (ياقوت: **معجم البلدان**، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار صادر – بيروت–١٩٧٣هـ/ ١٩٧٧م، ص١٢٨).

(٢) قاسم غنى: **تاريخ التصوف في الإسلام**، ترجمة صادق نشأت، ١٩٧٢، ص١٣.

(٣) نيكلسون: **التصوف الإسلامي**، ترجمة أبو العلا عفيفي، الإسكندرية، ١٩٤٦م، ص٦٦.

(٤) قاسم غنى: المرجع السابق، ص٦٥٥.

(٥) **الأتراك السلاجقة**: مجموعة من القبائل التركية استقرت في اقليم ما وراء النهر في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين بعد أن أسلمت وحسن اسلامها، ثم انتقلت بعد سنوات قليلة إلى خراسان، وكونت جيشًا قويًا، تمكنت به من دخول مدينة نيسابور في سنة (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، فأعلن زعيمها طغرل قيام دولة للسلاجقة، ونادى بنفسه سلطانًا على هذه الدولة الفتية. راجع: عبد النعيم محمد حسنين (دكتور): **إيران والعراق في العصر السلجوقي**، دار الكتاب المصري- القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٢١.

(٦) قاسم غنى: **تاريخ التصوف في الاسلام**، ص٦٩٥، ٦٩٦.

(٧) الجويني (علاء الدين عطا ملك محمد بن محمد ت.٦٨١هـ/ ١٢٨٢م): **تاريخ فاتح العالم "جهانكشاى" في تاريخ الخوارزميين والإسماعيلية الحشاشين وفتح مدينة بغداد على يد هولاكو**، ترجمة دكتور محمد التونجى، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.، ج١، ص١١٩.

(٨) **العرفاء أو العرفان**: تعنى الرؤية الدينية الخاصة للعالم، تلك الرؤية التي تعتبر إمكانية الاتصال المباشر والشخصي للإنسان بالله عن طريق ما يسمى اصطلاحًا بالشهود وكلمة عرفان أو ميسنتيك، أو مستيسزم، كلمة مشتقه من الكلمة اليونانية "MUOTLXOS" التي تعنى الباطن أو الخفي. (بطروشوفسكى: **الإسلام في ايران**، ترجمة السباعي محمد السباعي، دار الثقافة .د.ت، ص٢٨٦).

(٩) **الأمير وهسوذان**: ذكر هذا الأمير على إنه سيف الدولة أبو منصور وهسوذان بن محمد الروادى مولى أمير المؤمنين. ناصر خسرو أبو معين القباديانى المرورزى العلوى ت.٤٨١هـ/ ١٠٨٢م): **سفر نامه**، ترجمة دكتور يحيى الخشاب، تصدير دكتور عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٩٣م، ص٤٨.

(١٠) محمد على تربيت: **دانشمندان آذربايجان**، تهران، ١٣١٤هـ، ص٦٣.

(١١) **الأتابك شمس الدين إيلدكز**: مؤسس أتابكية أذربيجان إبان القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في ظل الدولة السلجوقية، كان من موالى السلطان مسعود السلجوقى، وبعد وفاته أصبح أتابكًا لأرسلان شاه بن طغرل الأول والحاكم الفعلي للدولة السلجوقية، كما أقام أسرة حاكمة في أذربيجان جعلت من أردبيل حاضرةً لها. راجع: أحمد عطية: **القاموس الإسلامي**، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، ج١، ص٢٢٧.

(١٢) محمد على تربيت، المرجع السابق، ص٥٩.

(١٣) **أقطاب**: جمع قطب وهو لقب يطلق على كل من دار عليه مقام من المقامات وانفرد به في زمانه على أبناء جنسه. انظر: رفيق العجم (دكتور): **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص٧٧.

(١٤) **قونية**: من أعظم مدن الإسلام بالروم. ياقوت: **معجم البلدان**، ج٤، ص٤١٥.

(١٥) محمد على تربيت، **دانشمندان آذربايجان**، ص٢٠٢-٢٠٥.

(١٦) **علاء الدولة السمناني**: هو العلامة الزاهد ركن الدين أحمد بن محمد بن أحمد الملقب بعلاء الدولة البيابانكى (٦٥٩-٧٣٦هـ) مولده في ذي الحجة عام تسع وخمسين وستمائة بسمنان، تفقه وشارك في الفضائل، وبرع في العلم، وداخل التتار واتصل بالقان أرغون، وتمرض زمانًا بمدينة تبريز. الذهبي (الحافظ شمس الدين أبو عبد الله ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٩م): **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج١٤، ص٤٤٨.

(١٧) محمد على تربيت: المرجع السابق، ص١١٦.

(١٨) رضا زاده شفق (دكتور): **تاريخ الأدب الفارسي**، ترجمة دكتور محمد موسى هنداوي، نشر دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ص١٤٣، ١٤٤.

(١٩) ترجع نسبة الصفوي في أسماء سلاطين أسرة الصفويين التي تشكلت بهمة الشاه اسماعيل الصفوي سنة (٩٠٥هـ/ ١٥٠١م) من اسم جد ملوك هذه الأسرة وهو الشيخ صفى الدين أبو اسحاق الاردبيلى الذى ولد سنة (٦٥٠هـ/١٢٥٢م) وتوفى سنة (٧٣٥هـ/ ١٣٣٦م)، ودفن في أردبيل. راجع: عباس اقبال (دكتور): **تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية**، ترجمة دكتور محمد علاء الدين منصور، مراجعة دكتور السباعي محمد السباعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص٦٣٩.

(٢٠) **جلد السمور**: نسبة الى حيوان السمور وهو حيوان ثديي ليلى من الفصيلة السمورية من آكلات اللحوم، ويتخذ من جلده فرو ثمين ويقطن شمالي آسيا. **المعجم الوسيط**، قام بإخراجه شعبان عبد العاطي عطيه، أحمد حامد حسين، جمال مراد حلمي وعبد العزيز النجار، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٤٤٨.

(٢١) تيماراتالبوت رايس: **السلاجقة تأريخهم وحضارتهم**، ترجمة لطفى الخورى، وإبراهيم الداقوقى، مراجعة عبد الحميد العلوجى، مطبعة الإرشاد- بغاد، ١٩٦٨م، ص١٥١.

(٢٢) الصفدي (صلاح الدين بن خليل بن أيبك ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٢م): **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق دكتور على أبوزيد، دكتور نبيل أبو عمشه، ودكتور محمد موعد، دكتور محمود سالم محمد، قدم له مازن عبد القادر المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، دار الفكر، دمشق- سورية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٥، ص٤١٢، ٤١٣، ابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة**، السفر الرابع، ص٣٤٤.

(٢٣) **الخرقة**: ثوب غليظ يلبسه المتصوفة زهدًا في الحياة. انظر: رجب عبد الجواد إبراهيم (دكتور): المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ص١٤٧، وتسمى أيضًا المرقعة وتكون من الصوف أو الشعر أو اللباد. راجع: محاسن حسين لبيب: **الأزياء في التصوير في العصرين السلجوقي والمغولي**،

رسالة دكتوراه، إشراف دكتور حسن الباشا، كلية الآداب – جامعة القاهرة، ص ٣٧٨؛ رينهارت دوزى: **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، ترجمة دكتور أكرم فاضل، وزارة الأعلام– بغداد، د.ت.، ص٣٣، ٣٤.

(٢٤) محمد على تربيت: **دانشمندان آذربايجان**، ص ١٦٢، محمد جواد مشكور(دكتور): **تاريخ تبريز تاپايان قرن نهم هجرى**، سلسة انتشارات انجمن آثارى ملى"٩٦"، تهران، تير ماه١٣٥٢هـ.ش.، ص٨٣٩.

(٢٥) ابن الفوطي (كمال الدين أبو الفضل ت. ٧٢٣هـ/ ١٣٢٤م): **مجمع الآداب في معجم الألقاب**، تحقيق محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى١٤١٦هـ.، مج٤، ص ٢٤٢.

(٢٦) ابن الفوطى: المصدر السابق، مج٣، ص١٢٣، ١٢٤.

(٢٧) محمد على تربيت: المرجع السابق، ص ٢٢٦، محمد جواد مشكور: المرجع السابق، ص ٨١٤.

(٢٨) ابن الفوطى: المصدر السابق، مج١، ص٢٧٠.

(٢٩) **الفرجية**: ثوب واسع فضفاض طويل الأكمام مفرّج من الأمام من أعلاه الى أسفله ومزرر بالأزرار، له كمان واسعان طويلان يتجاوزان قليلاً أطراف الأصابع وهذا الثوب يعمل من الجوخ عادةً. لمزيد من المعلومات عن الفرجية انظر: رجب عبد الجواد ابراهيم: المرجع السابق، ص ٣٥١، ٣٥٢؛ ومحاسن حسين لبيب: المرجع السابق، ص ٣٧٣، ٣٧٤. راجع: **المعجم الوجيز**، ص٤٦٥، رينهارت دوزى: المرجع السابق، ص١٦٧- ١٦٩.

(٣٠) محمد جواد مشكور: المرجع السابق، ص ٧٧١، ٧٧٢، **الخلعة**: هي ما يخلعه الخليفة أو الأمير أو الملك على أحد الناس من الثياب الفاخرة وفى الغالب يتألف هذا اللباس من جبة مطرزة وعمامة وطيلسان. راجع: رجب عبد الجواد ابراهيم: المرجع السابق، ص١٥٥، ١٥٦، والخلعة أيضًا تعنى ما تخلعه من الثياب ونحوها ويقال خلع عليه خلعة أي اعطاه او ألبسه اياها. انظر: **المعجم الوجيز**، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص٢٠٨.

(٣١) ابن حجر العسقلانى: **الدرر الكامنة**، السفر الرابع، ص٣٤٤، محمد جواد مشكور: **تاريخ تبريز**، ٨٥٧.

(٣٢) رينهارت دوزى: **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، ص٢٤، ٢٥.

(٣٣) **معين الدين البرواناه**: هو الوزير الكبير الصاحب معين الدين سليمان ابن الوزير مهذب الدين على العجمي (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) سكن والده الروم يؤدب أولاد مستوفى الروم ثم أنه ناب عن المستوفى ثم ولى الاستيفاء بعده للسلطان علاء الدين كيكاوس ومن ثم آمره وولى الوزارة ثم وزر لغياث الدين وتوفى سنة (٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م) فوزر بعده للسلطان غياث الدين ابنه معين الدين البرواناه، وتمكن زمن التتار وصانعهم. راجع: الذهبي: الحافظ شمس الدين أبو عبد الله ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٩م: **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، والجزء (١٧) طبعة المكتبة التوفيقية (د.ت).، ج١٤، ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٣٤) ابن بطوطة (شمس الدين أبى عبد الله محمد اللواتى ت. ٧٧٩هـ/ ١٣٨٠م): **رحلة ابن بطوطة المسماة "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"**، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسة التراث، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٣٥) الهمذاني (رشيد الدين بن فضل الله ت. ٧١٨هـ/ ١٣١٩م): **مكاتبات رشيدي لرشيد الدين فضل الله الهمذاني**، دراسة وترجمة ثريا محمد على، رسالة ماجستير، إشراف دكتور سعاد عبد الهادي قنديل، دكتور أحمد السعيد الخولي، كلية الآداب – جامعة عين شمس، ١٩٨١م. ص ٢٦٥- ٢٧٢.

(٣٦) الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م): **سنن الترمذي** وهو الجامع الصحيح، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٢، ٢٧٢، ٢٧٣.

(٣٧) **صفى الدين**: هو جد الصفويين في بلاد فارس، وقد ولد صفى الدين في أردبيل سنة ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م، وهو ابن خواجه كمال الدين عربشاه من زوجته دولتى، وقيل إنه السبط الخامس والعشرون لموسى الكاظم، وقيل إنه الإمام السابع، وكان الخامس من سبعة أولاد، وتوفى والده وهو فى السادسة من عمره. (دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها باللغة العربية أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، مراجعة دكتور محمد مهدى علام، القاهرة ١٩٣٣م، مادة صفي الدين، ج١٤، ص٢٣٦، ٢٣٨).

(٣٨) عزيز دولت آبادى: **سخنوران آذربايجان**، منشورات مؤسسة تاريخ وفرهنك ايران، ١٣٥٥هـ.ش.، ص ٤١-٥٥ .

(٣٩) دائرة المعارف الإسلامية، مادة صفى الدين، ج١٤، ص٢٣٦- ٢٣٨.

(٤٠) فيليب حتى: **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، ١٩٦٠م، ج١، ص٣٥١.

(٤١) **أبواب البر**: أهم المؤسسات الخيرية التي أقامها غازان خان، وكانت تشتمل على قبر للسلطان تعلوه قبه عالية، ومسجد جامع ومدارس للشافعية والحنفية، وخانقاه ودار للسيادة ومرصد ودار الشفاء ودار الكتب ودار القضاء وبيت المتولي ودورة المياه وحمام السبيل، كما كانت تشتمل على العديد من ملحقات وتوابع أبواب البر كنفقات العيدين للأيتام والمستحقين وللإشراف على تربية الأطفال اللقطاء وغير ذلك من أوجه الخير. **جامع التواريخ، تاريخ غازان خان**، ترجمة ودارسة دكتور فؤاد عبد الصياد، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٢٤٣-٢٥٢.

(٤٢) رشيد الدين الهمذاني: المصدر السابق، ص٢٤٥؛ أمير حسين جهانبگلو: **تاريخ اجتماعي دوره مغول**، مشتمل بخش سوم از تاريخ غازان خان ومقدمة جامع التواريخ وزندكانى رشيد الدين فضل الله بقلم خودش، ١٣٣٦هـ، ص٤٤.

(٤٣) ابن بطوطة: **الرحلة**، ج٢، ص٧٦.

(٤٤) قاسم غني: **تاريخ التصوف في الإسلام**، ص٧٠٠، ٧٠١.

(٤٥) محمد على تربيت: المرجع السابق، ص٥٨، ٥٩؛ محمد جواد مشكور: تاريخ تبريز، ص٧٧٠-٧٧٢.

(٤٦) بطروشوفسكى: **الإسلام في إيران**، ترجمة د. السباعي محمد السباعي، دار الثقافة، د.ت، ص٣١٨.

(٤٧) البرزالى (علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد ت. ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م): **الوفيات**، ضبط النص وعلق عليه أبو يحيى عبد الله الكندري، غراس للنشر والتوزيع- الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٣٥١.

(٤٨) ابن الفوطي: **مجمع الآداب**، مج٢، ص٣٢٥، ٣٢٦.

(٤٩) **العبر في خبر من غبر**، تحقيق ابو هاجر محمد بسيوني، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.، ج٣، ص٢١٠، ٢١١.

(٥٠) حافظ حسين كربلائى: **روضات الجنان وجنات الجنان**، تهران، ١٣٤٤هـ، ج١، ص٤٢٠.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# التصوف الإسلامي
## المصادر. المؤثرات. الأدوار




**د. محمد المصطفى ولد البشير**



أستاذ جامعي

باحث في التصوف الإسلامي

الجمهورية الإسلامية الموريتانية



### مُلَخّصْ

إن أي ظاهرة اجتماعية لا يتسنى فهمها إلا في ضوء الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة التي أهّلت لنشوء هذه الظاهرة وتطورها، ومن ثم كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين بتحديد العوامل التي كانت وراء نشأة التصوف ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الإسلام، منها الهندي والفارسي واليوناني والمسيحي، فقد أدى ذلك إلى اعتقاد البعض من العرب والمستشرقين أن نشأة التصوف ومصدره يرجع إلى هذه العناصر الدخيلة عن الإسلام وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الإسلام، والحقيقة أن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه، ومظهر من مظاهره وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئًا اجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه.



**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ١٥ نوفمبر ٢٠١٤

تاريخ قبول النشر: ٣ فبراير ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

الحياة الروحية، مدارس التصوف، حلقات الذكر، الطرق الصوفية، الصحابة والسلف

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

محمد المصطفى ولد البشير. "التصوف الإسلامي: المصادر، المؤثرات، الأدوار".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٨٤ – ٨٩.


### مُقَدِّمَةُ

كانت بداية التصوف الإسلامي هروبًا إلى الله، وزهدًا في الدنيا وملذاتها وسعيًا إلى الانزواء والتعبد، وابتعادًا عن الفتن والمجون، لأن التصوف الإسلامي يمثل بحق الحياة الروحية للديانات السماوية، ويجسد التدين الصحيح الذي يحرك الإنسان في دائرة الفعل المسؤول، فلا حقد ولا حسد ولا بغضاء ولا كراهية ولا تطاول على حقوق المخلوقين والعباد[1]، لكن لماذا اخترت موضوع التصوف الإسلامي: المصادر، المؤثرات، الأدوار ؟ وماهي الإشكالية التي يثيرها هذا الموضوع؟

وللإجابة على هذه التساؤلات من ناحية، ونظرًا لأهمية التصوف الإسلامي في حياتنا الروحانية اتجاه خالقنا جل وعلا من ناحية أخرى، سأحاول تسليط الضوء على هذا الموضوع انطلاقًا من محاور رئيسة من تعمق فيها سيكتشف الكثير من الخصائص والسمات الصوفية من منظر علمي متجرد، وهذه المحاور هي كالتالي: (تعريفات التصوف الإسلامي – مصادر ومؤثرات التصوف الإسلامي – أهم الطرق في التصوف الإسلامي – الأدوار التي لعبها التصوف الإسلامي).

### أولاً: تعريفات التصوف الإسلامي

أثارت تسمية التصوف الإسلامي جدلاً عند مؤرخي التصوف، وتعددت الآراء حول تعليل مصطلح التصوف، فقد عرفها أبوبكر محمد بن إسحاق الكلاباذي وهومن أقطاب التصوف في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف فقال: إن هناك من نسب الصوفي من صفا قلبه لله. وذهب آخرون إلى أن الصوفية هي من الصفة، وهي مكان ملحق بمسجد رسول الله

(ﷺ) في المدينة المنورة، ارتاده جماعة من المسلمين الفقراء الذين أخرجوا من ديارهم، وكانوا نحو أربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن أو عائلات أذن لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيموا في فناء مسجده وانقطعوا للعبادة والجهاد في سبيل الله، وتعلم القرآن، وكان رسول الله يواسيهم ويجلس ويأكل معهم، وغالبًا ما كانوا لا يلبسون إلا ثوبًا واحدًا من الصوف لا يملكون غيره، ومن أهل الصفة: بلال بن رباح، سلمان الفارسي، أبو ذر الغفاري، أبو موسى الأشعري وغيرهم رضوان الله عليهم. وقيل إن تعليل تسمية أهل التصوف بالصوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله تعالى، لإقبالهم على الله تعالى وتجريدها عما سواه.

وعرف ابن خلدون التصوف بأنه: العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني للهجرة وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[٢]. وعرف ابن تيمية المتصوفة بالقول: (الصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هومن أهل اليمين. وفي كل من الصنفين مَنْ قد يجتهد فيخطئ، وفيهم مَنْ يذنب فيتوب أولا يتوب، ومن المنتسبين مَنْ هو ظالم لنفسه عاص لربه)[٣].

والحقيقة أن مصطلح التصوف الإسلامي لم يعرف في الإسلام إلا في أوائل القرن الثاني للهجرة عندما زاد الاتصال بين المسلمين والشعوب والحضارات الأخرى المختلفة بسبب سرعة انتشار الإسلام، وقد أعرض الكثير من علماء الصوفية عن التعريف بالتصوف، لأنهم يعتبرونه علما لدنيا لا كسبي على نحو ما قال فريد الدين العطار: (إذا تجاوز القرآن والأحاديث فليس ثم كلام يعلو على كلام مشايخ الطرق رحمة الله عليهم، فكلامهم ثمرة للعمل والحال، وليس نتيجة للحفظ والقال، وإنه من العيان لا من البيان، ومن الأسرار لا من التكرار، ومن العلم اللدّني ، لا من العلم الكسبي، ومن الثورة والهيام، لا من العمل والإقدام، ومن عالم أدبني ربي لا من عالم ربي. فإنهم ورثة الأنبياء، ثم إن السبب لعدم شرحنا للأقوال، هو أن الأولياء مختلفون، فبغضهم من أهل المعرفة، وبعضهم من أهل المعاملة، وبعضهم من أهل المحبة، وبعضهم من أهل التوحيد، وبعضهم جامع لكل ذلك، وبعضهم متصف بصفة، وبعضهم لا يتصف بصفة).[٤] ولذلك فإن سلوك طريق التصوف الإسلامي ليس بالأمر السهل، لأنه علم وعمل، وصقلا لحياة الفرد بالطاعات والعبادات ليكون مؤهلاً للسير في هذا الاتجاه الذي لا يسلكه إلا مَنْ حسنت سيرته، وصفت سرائره، وتوجه إلى الله بقلبه وجوارحه متجاوزًا كل الصعاب، ووسوسات الأنا.

## ثانيًا: مصادر ومؤثرات التصوف الإسلامي

تعددت الآراء حول مصادر التصوف والتأثيرات التي لحقت به سواء كانت داخلية أو خارجية، وعلى الرغم من تعددها فإنه يمكن حصرها في اتجاهين رئيسيين هما:

أ- يرى بعضهم أن لا صلة للإسلام بالتصوف، معتبرًا أنه نتاج تأثيرات دينية وعرقية لأقوام وحضارات دخلت إلى الإسلام وتأثر بها بعض الناس، وأنتج مزيجًا من التصورات والنظريات المتداولة.

ب- يرى آخرون أن التصوف إسلامي النشأة والجذور، نشأ من ذلك الزهد الذي عرف به محمد (ﷺ)والكثير من صحابته وأتباعه بفعل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي حملت معاني الزهد في الدنيا والآخرة.

وقد ساهمت الفتوحات الإسلامية في نشأة مدارس التصوف الإسلامي على أيدي أولئك المؤمنين الذين أرادوا أن يميزوا أنفسهم عن إخوانهم الذين مالوا إلى حياة الترف والنعيم، وفي ذلك يقول إبراهيم مذكور (التصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الإسلام وبيئته، وتأثرت أساسًا بفعل النبي (ﷺ) وأصحابه، واعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل، ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربي من عوامل خارجية وكان لا بد لها أن تتأثر وتأخذ عنها)[٥]. فمما لا شك فيه؛ أن هناك مؤثرات داخلية دخلت في التصوف الإسلامي وفعلت فعلها، وتأثرت بها بعض طرق التصوف الإسلامي حتى حادت عن حقيقتها، ورافقها الكثير من البدع، والانحرافات والخزعبلات التي لا أساس لها في العقيدة الإسلامية أوفي السنة النبوية المطهرة، ومنها من التزم بأصول العقيدة وسنة النبي (ﷺ) وسيرة السلف الصالح فباتت في ممارساتها طاهرة نقية تزكو بها النفس، وتطمئن إليها القلوب، ولذلك كان قول المفكر الإسلامي الكبير عمر فروخ بهذا الشأن (الصوفية حركة بدأت زهدًا وورعًا ثم تطورت فأصبحت نظامًا شديدًا في العبادة، ثم استقرت اتجاهًا نفسيًا وعقليًا بعيدًا عن مجراها الأول، وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة)[٦]. والمؤثرات الداخلية على التصوف الإسلامي وطرقه داخلية وخارجية:

**أما الداخلية**، فهي العوامل الإسلامية التي ترسخت في نفوس الناس من خلال الإيمان المطلق بالله تعالى حيث تجلى ذلك في القرآن الكريم، وفي سيرة النبي (ﷺ) والأحاديث النبوية الشريفة، وفي نشأة علم الكلام ومن أنتجه من جدل في مسائل الصفات والاختيار، ونظريات الحلول والاتحاد وغيرها مما أربك جمهور المسلمين وأشغل خواصهم.

**أما المؤثرات الخارجية فهي متعددة ومتنوعة منها:**

**المؤثرات الهندية**: تعرف المسلمون على بلاد الهند مع بداية القرن الثاني للهجرة، واعتنق الكثير من أهل البلاد الإسلام، وقامت بينهم صلات تجارية واقتصادية، وترجمت كتبهم وآثارهم. وتأثر التصوف الإسلامي بحياة التقشف والزهد، ومجاهدة، النفس التي مارسها الهنود في طقوسهم وخاصة احتقارهم للذات الجسدية، وممارستهم لرياضة (اليوغا) التي تركز على قهر الجسد وتعذيبه، ويصفهم الجاحظ بالقول: (إن هؤلاء سياح والسياحة بالنسبة لهم في حكم التوقف واعتزال النساطرة في الصوامع والأديرة، وتلك الجماعة يسافرون دائمًا اثنين اثنين ويسيحون بحيث إذا رأى الإنسان واحدًا منهم يتيقن أن الثاني ليس ببعيد عنه إلى حد ما، وسيظهر قريبًا، ومن عاداتهم أنهم لا ينامون ليلتين في مكان واحد، ولهؤلاء السياح خصال أربع: (القدس والطهارة والصدق والمسكنة)[٧].

وهناك العديد من عناصر التلاقي بين التصوف عند المسلمين وبين التصوف الهندي حيث يلتقيان في النزعة الروحية وارتداء الملابس الخشنة والنزعة نحو غذاء الروح والتخفيف من غذاء البدن كما وصف أبو الفتح الشهرستاني فرقة من الهنود بالقول: (فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم مَنْ كان لا يرى ذلك القليل أيضًا ليكون لحاقه بالعالم الأعلى قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضًا ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع).[٨] ومن هنا يظهر أثر التصوف الهندي في التصوف الإسلامي في بعض وجوهه وممارساته، فالمذهب البوذي بدأ مع بوذا والتصوف المنظم بدأ مع إبراهيم بن أدهم. كان بوذا أميرا محاطا بعطف أبيه الملك، وكان إبراهيم مستعدا لارتقاء سدة الملك. انصرف بوذا إلى حياة الترف واللهو والمجون بين رقص الجواري وعزف الموسيقى ثم تحول إلى حياة الزهد والتقشف، كما انصرف إبراهيم إلى التمتع بلذائذ الشباب ليتحول إلى التصوف فيما بعد. كلاهما أمير ثري جميل، وكلاهما يتذمران من اللذة التي ترافق الفتى والفتوة والجمال، وكلاهما يتوقان إلى مُثل عُليا[٩].

**المؤثرات الفارسية**: التأثير الإشراقي أو المشرقي، نسبة إلى الشرق، وهو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها، وتحدث بشأنها عبد القاهر السهروري بالقول: (وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد احيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى حكمة الإشراف[١٠]، ويطلق الفرس عليها لفظ الخميرة الأزلية). ولما نشأت العلاقة بين العرب والفرس على أثر دخول الإسلام إلى بلاد فارس توطدت الصلة بينهما وحمل الفرس معهم إلى الدين الإسلامي الجديد من بعض عاداتهم وطقوسهم. فالإشراق والكشف والتجرد، وغيرها من التعابير ذات الدلالة على الصوفية والمتصوفة، تلتقي مع مدلول الخميرة الأزلية أو حكمة الإشراق، المعروفة عند حكماء الفرس، لاسيما وأن فارس لعبت دورًا سياسيًا واجتماعيًا كبيرًا في العالم القديم، ولدى دخول أهلها الإسلام بعد هزيمتهم في القادسية، دخلوا في الدين الجديد مع تراثهم وحضارتهم وثقافتهم العريقة.

**المؤثرات المسيحية**: لقد عرفت المسيحية ورهبنتها في الجزيرة العربية والبلدان المجاورة لها قبل انتشار الإسلام، وكان العرب مع جاهليتهم ينظرون إلى الرهبان بكثير من الاحترام والإجلال، فلما بزغ فجر الإسلام في جزيرة العرب وانتشر أتباعه لم يجدوا من المسيحية وأتباعها، بداية، إلا التفهم والتلاقي في الوقوف أمام مؤامرات اليهود وخداعهم وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بالقول: "لتجدن أشد الناس عدوة للذين ءامنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين ءامنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون"[١١].

ونظام الرهبنة في المسيحية يقوم على البعد عن ترف الحياة ومباهجها، وترك المجتمع، والانزواء في الأديرة البعيدة والرضا بالقليل من الملبس والمأكل، وقد تأثر المتصوفة المسلمون بهذا المنحى، فعن عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي (ﷺ) قال: (اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها من الفقراء).[١٢] ويمكن القول؛ بأن حركة التصوف الإسلامي بدأت في الانحسار مع بداية القرن الحادي عشر للهجرة، حيث بدأت مرحلة جديدة من الطرق والزوايا تأخذ أبعادا مختلفة عما سبقها اختلطت فيها الحقيقة مع الفوضى، والادعاء مع الارتقاء فتشوهت بعض حركات التصوف الإسلامي في الوطن العربي والعالم الإسلامي وصارت تواكلا وخنوعًا بعد أن كانت جهادًا وزهدًا، أصبحت تخلفًا وأمية .

## ثالثا: أهم الطرق في التصوف الإسلامي

إن الصوفي أو التصوف من المصطلحات المستحدثة عن المسلمين، وقد أطلقت مع بداية القرن الثاني للهجرة لقبًا على العالم الكيميائي جابر بن حيان الكوفي، وعلى أبي هاشم الزاهد البغدادي لاتصافهما بالزهد والتقشف في حياتهما، غير أن الصوفيين على وجه العموم يعودون بطرقهم وتنظيمها إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، وعلى وجه الخصوص لسيرة وسلوك الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومن هنا كان قول أبي بكر الواسطي (أول لسان الصوفية ظهرت في هذه الأمة على لسان أبي بكر رضي الله عنه إشارة، فاستخرج منها أهل الفهم لطائف توسوس فيها العقلاء.[١٣] وعلى الأرجح إن أول مَنْ تكلم عن طرق التصوف ومريديها علي بن عثمان الهجويري في كتابه (كشف المحجوب) فقال: (الصوفية اثنتا عشرة فرقة، اثنتان منها مردودتان وعشر

مقبولة، ولكل صنف منها معاملة طيبة، وطريق محمودة في المجاهدات، وأدب لطيف في المشاهدات)[١٤]، ويمكن إجمال طرق التصوف الإسلامي الأساسية قديما وحديثا بالآتي:

١- الطريقة القادرية: نسبة لإمامها عبد القادر الجيلاني الحسني.
٢- الطريقة المحاسبية: ينتمي مريدو هذه الطريقة إلى العارف بالله الحارث بن أسد المحاسبي.
٣- الطريقة الجنيدية: نسبة إلى أكبر أقطاب التصوف أبي القاسم الجنيد.
٤- الطريقة النورية: ينتمي مريدها إلى أبي الحسين النوري وهومن علماء التصوف الإسلامي.
٥- الطريقة القصارية: وتنتمي إلى حمدون بن أحمد القصار.
٦- الطريقة الطيفورية: وهي نسبة إلى طيفور بن عيسى البسطامي من كبار رجال التصوف الإسلامي في القرن الثالث للهجرة.
٧- الطريقة الخزازية: وهم المنتمون إلى أبي سعيد الخزاز.
٨- الطريقة السهلية: نسبة إلى سهل بن عبد الله التستري.
٩- الطريقة الحكيمية: نسبة إلى محمد بن علي الحكيم الترمذي، وهومن كبار أئمة التصوف في زمانة.
١٠- الطريقة السيارية: نسبة إلى أبي العباس السياري، إمام بلاد مرو.
١١- الطريقة الخفيفة: نسبة إلى كبير أقطابها محمد بن خفيف.
١٢- الطريقة الشاذلية: نسبة لمؤسسها علي بن عبد الله الجبار الشاذلي.
١٣- الطريقة البكتاشية: ومؤسسها بكتاش الصوفي، وهومن أقطاب التصوف في عصره.
١٤- الطريقة الشابية: نسبة لأحمد بن مخلوف الشابي.
١٥- الطريقة العيساوية: نسبة لمؤسسها محمد بن عيسى.
١٦- الطريقة التيجانية: مؤسسها أحمد بن محمد الشريف الحسني التيجاني.
١٧- الطريقة السنوسية: نسبة لمؤسسها محمد بن علي السنوسي.
١٨- الطريقة العلاوية: نسبة لشيخها أحمد بن مصطفى العلاوي.

وحركة التصوف الإسلامي إجمالاً في الوطن العربي والعالم الإسلامي تنتمي بشكل ما من الأشكال إلى هذه الطرق أو إحدى فروعها، لاسيما وأننا بتنا نشهد مجموعات متعددة من المتصوفة وبأسماء مستحدثة منها الملتزم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وسيرة السلف الصالح، ومنها مَنْ ادعى التصوف وهو يحمل عقائد فاسدة ويمارس شطحات من الأفعال والأقوال لا تتناسب مع أحكام الشرع الحنيف، بل وتشوه حقيقة الزهد والتقشف وتتنافى مع حقيقة الإسلام، وقد وصف شيخ الإسلام، ابن تيمية الملتزمين بالقول (إن أولياء الله المتقون هم الذين فعلوا المأمور وتركوا المحظور، وصبروا على المقدور، فأحبهم الله وأحبوه، ورضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعداؤه أولياء الشيطان وإن كانوا تحت قدرته فهو يبغضهم).[١٥]

## رابعًا: الأدوار التي لعبها التصوف الإسلامي

إذا كان أهل الصفة، وهم أصحاب الفناء الملحق بمسجد رسول الله (ﷺ)، هم رواد التصوف الإسلامي، فإن المتصوفة بهذا المعنى ارتبطوا ارتباطًا وثيقًا بنشر الدعوة والجهاد والرباط في سبيل الله ومنهم كبار الصحابة والتابعين، الذين زهدوا في الدنيا وسلكوا طريق محمد (ﷺ)، وأما من نسب المتصوفة إلى من تخاذل وتقاعس وهجر الأوطان وتخلى عن العيال فهو بخلاف الحقيقة. قال عليه الصلاة والسلام: "والذي نفس محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف الأول خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف الأول خير من صلاته ستين سنة"[١٦]، وقال عليه الصلاة والسلام: "عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله"[١٧]. وقد وصف أصحاب محمد (ﷺ) بأنهم فرسان في النهار ورهبان في الليل، انطلاقًا من قوله تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُو اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ".[١٨]

وقد لعبت الطرق الصوفية دورًا في نشر الإسلام في آسيا وأفريقيا وفي بعض البلدان الأوروبية من خلال طلابها وشيوخها الذين هاجروا في سبيل الدعوة إلى الله، وانتشار الدعوة الإسلامية في السنغال ومالي والنيجر وغينيا وغانا ونيجيريا والتشاد، إنما يرجع الشطر الأكبر في الفضل فيه إلى الطرق الصوفية، فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية أماكن لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الأفريقية وقلبها، ومرد هذا خصوصا إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء)[١٩].

ولذا كان إقبال الأفارقة على الدخول في الإسلام دون تردد نتيجة لجهود هذه الطرق الصوفية التي انتشرت في القارة وأسس لمريديها زوايا ومراكز لنشر تعاليم الإسلام وتعلم القرآن، وتعتبر الطريقة القادرية والتيجانية من أهم وأنشط الطرق التي عملت على نشر الإسلام ودعوته من خلال مراكزها في المغرب وموريتانيا والنيجر والسنغال وغينيا والسودان الغربي، كما تميزت طرق التصوف الإسلامي الحقيقية بدورها البارز في الدفاع عن المغرب العربي والشمال الأفريقي والمساهمة في صنع

حضارته، وقد اشتهرت دولتا المرابطين والموحدين في هذا المضمار وأول رباط أقامه العرب بأفريقيا أسسه الوالي هرثمة بن أعين على غرار حصن الرشيد العباسي في ثغور البلاد الإسلامية في الشرق[٢٠]. وقد شكل المتصوفة طليعة هؤلاء فكانت الرباطات عامرة بالمرابطين والعلماء والصلحاء والمتصوفة[٢١]، وقد حمل التاريخ الإسلامي مواقف جهادية متعددة للعديد من الطرق الصوفية وأقطابها في التصدي للخطر الذي يهدد البلاد والعباد كقول المتصوف المجاهد عبد الله محمد بن يحيى البهلولي "إن الذي لم يتقلد سيفا في سبيل الله قط، ولم يضرب به، ولا عرف الحرب كما كان نبينا محمد (ﷺ)، ولم يتعبد بالسيرة النبوية فكيف يُعَدّ إمامًا"[٢٢].

وكانت الصوفية وطرقها في طليعة المجاهدين ضد البرتغاليين والأسبان، وثورة المجاهد عمر المختار ومريديه ضد الاستعمار الإيطالي في ليبيا شاهد على دور الزوايا وأتباع الرباطات في محاربة أعداء الإسلام والمسلمين، كما لعبت الصوفية دورًا إيجابيًا وبارزًا في المحافظة على اللغة العربية والعقيدة الإسلامية في بلاد المغرب العربي من خلال زواياها المنتشرة في المناطق البعيدة، بعدما حاول الاستعمال الأوروبي أن يسلخ هذه البلاد عن عقيدتها ومحيطها وثقافتها عن طريق الإرساليات والمراكز الثقافية التي أقامها بهدف إلحاق البلاد الإسلامية بالغرب دينيًا وسياسيًا وثقافيًا. ولعبت الصوفية الحقة دورها في بلاد المشرق العربي حيث كانت مدينة عبدان في بلاد عربستان شرق العراق أول رباط تجمع فيه متطوعة البصرة للدفاع عن هذا الثغر الإسلامي، وفيه رابط عدد كبير من مشايخ الصوفية مثل مقاتل بن سليمان وحماد بن سلمة وبشر الحافي[٢٣] وغيرهم.

هذه هي الصوفية الحقيقية؛ فهي مجاهدة ترى في الجهاد أعظم أعمال العبادة، وترى تعلم وتعليم القرآن الكريم والتمسك بالسنة النبوية المطهرة ونشرها بين الناس، من أجل الأعمال وأعظمها قربى لمرضاة الله تعالى، وهذا حكما لا ينطبق على مدعي الصوفية وطرقها الذين يشيعون التخاذل والتواكل بين الناس، والاستسلام والخنوع للأعداء بحجة عدم التكافؤ معهم عددًا وعدة فباتوا في سلوكهم أداة طيعة لكل حاكم ولولا كان فاسدًا، وأداة مضمونة لكل محتل بسبب جهلهم بالإسلام ودوره في العدالة والحرية، والذين أشار إليهم عبد الحميد بن باديس ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني في معاركهم الإصلاحية، ويقول عمر فروخ في هؤلاء: رب مفوض سام لم يكن يرضى أن يستقبل ذوي القيمة الحقيقية من وجوه البلاد، رغم مجيئهم من أقاصي البلاد بحجة ضيق الوقت، وتراه يسعى إلى زيارة حلقة من حلقات الذكر، ويقضي هنالك زيارة سياسية تستغرق الساعات[٢٤]، ومن أجل ذلك ليس كل من ادعى الصوفية متصوفا، ولوا كثر أتباعه من العامة.

## خاتمة

إن أهم الاستنتاجات على شكل خاتمة من خلال هذا الموضوع هي على النحو التالي:

- إن المتصوفة الحقيقيون هم مَنْ تمسك بكتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) وسيرة أصحابه، وابتعدوا عن كل الشطحات والشبهات في العقيدة والسلوك، ولذا فإننا مدعوون للعودة إلى الأصول لنميز بين صوفية عاملة، وصوفية داعية وصوفية مجاهدة، فالصوفية الفكرية هم الجماعة الذين اكتفوا بالزهد في الدنيا وابتكار الآراء الصوفية التي تقرب من الفكر الفلسفي، أمثال القشيري، ابن عربي، وابن سبعين.
- الصوفية العاملة وهو اتجاه ابتكره أحمد الرفاعي العراقي صاحب الطريقة الرفاعية، إذ يرى أن الزهد مع الانزواء عن الناس والتفرغ للعبادة لا يجدي، فالزهد هنا لا ينفع أحدًا ولا نفسه، من هنا كان الرفاعي جوالاً في خدمة المسلمين، وخاصة الأيتام والأرامل والضعفاء، حيث إن خدمة المحتاجين برأيه عبادة وقربى من الله.
- الصوفية الداعية وهي صوفية أبي مدين شعيب عميد صوفية المغرب الذي عاش ومات في الجزائر، ومن تلاميذه الشاذلي صاحب الطريقة الشاذلية، الذي قضى حياته يطوف في عالم الإسلام يدعو الناس، وكان أول مَنْ دعا إلى إنشاء الزوايا في الجهات النائية للدعوة الإسلامية وإلى الإسلام ومعاونة المسلمين.
- الصوفية المجاهدة المحاربة التي تعتبر الجهاد في سبيل الله أرقى أعمال العبادة وأسماها كصوفية المغرب العربي[٢٥]، وهناك فرق كبير بين التصوف الذي يعني الزهد والالتزام بالإسلام نهجًا وسلوكًا وبين أولئك الذين أعطاهم بعض الجهلة صفات من التعظيم، وطلبوا منهم أمورًا كلها لا يجوز أن تكون لغير الله تعالى ومنه، فكأنها شبه وثنية تركت بصماتها على سلوك نشره الجهلة الذين يمشون مكبين على وجوههم، ولا يبحثون عن الصراط المستقيم.[٢٦]

## الهَوامِشُ:

(١) صابر طعيمه، **دراسات في الفرق** . ط٢ ، مكتبة المعارف، - الرياض ١٩٨٣، ص ١٠٤.

(٢) ابن خلدون- **المقدمة**- بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ص ٤٦٧.

(٣) ابن تيمية: **كتاب التصوف**، ص١٨ (مجموعة الفتاوى ١١٣) مكتبة المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

(٤) قاسم غني: **تاريخ التصوف الإسلامي**- ص ٢٧٠ – ترجمة صادق نشأت – القاهرة / ١٩٧٠.

(٥) د. إبراهيم مذكور: **في الفلسفة الإسلامية**، ج٢، ص ١٣٤، دار المعارف / مصر.

(٦) عمر فروخ: **تاريخ الفكر العربي**، دار العلم للملايين، ١٩٩٩، ص ٤٧٠

(٧) الجاحظ- **كتاب الحيوان** ج٤، ص ١٤٦. المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٢.

(٨) أبو الفتح محمد الشهرستاني: **الملل والنحل** – ج٢، ص ٢٦٣ – بيروت – دار المعرفة ١٩٨٥.

(٩) جبور عبد النور: **التصرف عند العرب**، ص ٦١ بيروت ١٩٣٨.

(١٠) **كلمات الصوفية بين ابن سينا والسهروردي**، مجلة الخطوات العربية. مجلد ١٢٨/١- ص ١٧٦- الكويت ١٩٨٤.

(١١) **سورة المائدة**، الآية: ٦٢.

(١٢) رواه البخاري.

(١٣) أبو نصر الطوسي: **اللمع في التصوف**. ص ١٦٨ – ليدن (هولندا) عام ١٩١٤.

(١٤) علي الهجويري: **كشف المحجوب**، ص ٤٠٣ ترجمة إسعاد قنديل – بيروت ١٩٨٠.

(١٥) أحمد بن تيمية: **الفرقان**، ص ١٢٦ – دار العلم للجميع – القاهرة ١٩٨٠.

(١٦) رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

(١٧) رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

(١٨) **سورة الأنفال**، الآية: ٦٠.

(١٩) عبد الرحمن بدوي: **تاريخ التصوف الإسلامي** ص ٢٥؛ وكالة المطبوعات- الكويت ١٩٧٥.

(٢٠) محمد البهلي النيبال: **الحقيقية التاريخية للتصوف الإسلامي** – ص ١٦٣ – تونس- مكتبة النجاح ١٩٧٢.

(٢١) مصدر السابق، ص ١٥٩.

(٢٢) حسين مؤنس: **تاريخ المغرب**، ج ٢، ص ١٠٠- بيروت ١٩٨١.

(٢٣) عبد الرحمن البدوي: **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ١٢٦؛ وكالة المطبوعات – الكويت ١٩٩٥.

(٢٤) عمر فروخ: **التصوف في الإسلام**، ص ١١ – بيروت ١٩٨١.

(٢٥) حسين مؤنس: **تاريخ المغرب**- مجلد ٢- ج ٣ / ص ٤٤١- ٤٤٢- بيروت ١٩٩٢.

(٢٦) أسعد السحراني: **التصوف**: دار النفائس – بيروت ١٩٩١- ص ١٦٨.

# إطلالة على ظاهرة المهدوية في المغرب الأقصى الوسيط والحديث
## مقارنة بين اليهود والمسلمين



**رابحي رضوان**
باحث دكتوراه
كلية الآداب - جامعة ابن طفيل
القنيطرة – المملكة المغربية

### مُلَخّصْ
في إطار الدينامية التي يعرفها البحث التاريخي في المغرب خلال العقود القليلة الأخيرة، وبهدف تسليط الأضواء على مواضيع وقضايا جديدة مرتبطة بالذاكرة الجماعية للمغاربة، وفي مُقدّمها الأقلية اليهودية التي عادة ما تُهمَّش أو تُغيَّب في الدراسات والأبحاث، واعتمادًا على ما توفره المصادر التاريخية من إمكانيات؛ نصبو عبر هذه الإطلالة السريعة، إلى ملامسة بعض جوانب موضوع مهدوية المغرب الأقصى طيلة العصرين الوسيط والحديث؛ مقارنين بين ثقافتين مختلفتين جمعتهما الجغرافيا والتاريخ المشتركين، وباحثِين عن جوانب الائتلاف والاختلاف بينهما. ولن يتأتى لنا ذلك إلا باستنطاق بعض المصادر التاريخية اليهودية والإسلامية، عبر التساؤلات الأولية التالية: كيف تَمثَّلَ المغاربةُ يهودًا ومسلمين المهدي المنتظر؟ وما أوجه الائتلاف والاختلاف بينهما؟ لماذا استنجد المغاربة بالمهدي وعقيدته؟ ما الذي جعل مشاريع التغيير المغربية تتحول من "ادعاء النبوءة خلال القرون الهجرية الأولى إلى المهدوية ابتداءً من القرن السادس الهجري على الأقل (الثاني عشر الميلادي)؟ كيف وُظفت المهدوية في تاريخ المغرب؟ لما لم تنجح الحركات المهدوية؟

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ١٤ أغسطس ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١٥ يناير ٢٠١٦

**كلمات مفتاحية:**
الـديانات والمعتقـدات، يهـود المغـرب، تـاريخ اليهـود، ابـن تـومرت، الحركات المهدوية

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
رابحي رضوان. "إطلالة على ظاهرة المهدوية في المغرب الأقصى الوسيط والحديث: مقارنة بين اليهود والمسلمين".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص ٩٠ – ٩٨.

### مُقَدِّمَةٌ
تشترك عدة ديانات وأمم في الإيمان بعودة المهدي أو المنقذ؛ إذ يَعتقد اليهود بظهور محرر مخلص للتكفير عن خطايا البشر، ويؤمن بعض المسيحيين برجعة المسيح لإنقاذ العالم من ظلم الإنسان، كما توجد فكرة المخلص المنتظر عند المصريين والفرس والصينين والهنود القدامى[1]. وتهدف المهدوية في كل الديانات والمعتقدات إلى التغيير الاجتماعي، وتَعِد أنصارها بالمستقبل الأفضل في العالم الدنيوي، لكن بتوظيف وسائل مرتبطة بما هو غيبي أخروي.

وتُعَدّ المهدوية واحدة من الوسائل التي يتيحها التراث الإسلامي لإضفاء الشرعية على الحكم[2]، لذلك، وعلى غرار باقي العالم الإسلامي، عرف المغرب الأقصى على مر التاريخ عددًا من مدعي المهدوية. وحظي الموضوع بعناية المؤرخين عبر عدد من الدراسات، غير أن جُلها ركزت على مهدوية المسلمين، وتحديدا تجربة ابن تومرت، بسبب النجاح الذي لاقته. في حين لم تحظ تجارب مهدوية أخرى بنفس الاهتمام، خاصةً تلك التي قادها مغاربة ينتمون للأقلية اليهودية.

في هذا السياق؛ وانسجامًا مع الحركية التي يعرفها البحث التاريخي في المغرب خلال العقود القليلة الأخيرة، وفي سبيل تسليط الأضواء على مواضيع جديدة مرتبطة بالذاكرة الجماعية

للمغاربة، خاصة الأقلية اليهودية التي عادة ما تُهمَّش أو تُغيَّب في الدراسات والأبحاث، وبناء على الإمكانيات التي توفرها المصادر التاريخية المتنوعة؛ نحاول من خلال هذه الإطلالة السريعة، ملامسة بعض جوانب موضوع مهدوية المغرب الأقصى؛ مقارنين بين ثقافتين مختلفتين جمعتهما الجغرافيا والتاريخ المشتركين، وباحثين عن جوانب الائتلاف والاختلاف بينهما. ولن يتأتى لنا ذلك إلا باستنطاق بعض المصادر التاريخية اليهودية والإسلامية، عبر التساؤلات الأولية التالية: **كيف تَمثَّلَ المغاربةُ يهودًا ومسلمين المهدي المنتظر؟ لماذا استنجد المغاربة بالمهدي وعقيدته؟ كيف وُظفت المهدوية في تاريخ المغرب؟ لما لم تنجح الحركات المهدوية؟**

قبل الدخول في تفاصيل المقارنة، وحتى نكون على بيّنة من السياق التاريخي الذي بدأ فيه التعايش بين اليهود والمسلمين في المغرب، لابد من إشارة خاطفة إلى تاريخ دخول الديانتين إلى المغرب: أسلمة بلاد المغرب، واستقرار اليهود في المغرب والأندلس[٣].

حظيت مسألة "أسلمة" بلاد المغرب بعدد غير يسير من الدراسات[٤]، عملية انتشار الإسلام في بلاد المغرب في سيرورة استمرت لقرون من الزمن، لكن دون أن تمسح الطاولة كما يقال؛ إذ استمرت بعض الاعتقادات والظواهر المرتبطة بما قبل الإسلام بالموازاة مع انتشار الطقس الإسلامي كما سيأتي. وعكْس الاهتمام الذي لاقاه تاريخ القرون الإسلامية الأولى في بلاد المغرب، ظل موضوع استقرار اليهود بالمغرب خارج دائرة اهتمامات الباحثين، خاصة وأنه يُعد من المواضيع الشائكة التي يستعصي فيها الحصول على نتائج جازمة بسبب ندرة الإشارات المصدرية. غير أن هذا لم يمنع الباحثين من التأكيد على قدم استقرار اليهود بالمغرب منذ ظهور الديانة اليهودية[٥]، خاصةً عن طريق رحلات الفينيقيين. وخلال الفترة الإسلامية، استمر تدفق اليهود في اتجاه بلاد المغرب عن طريق الرحلات والهجرات القادمة من المشرق، ويبدو أن "المغرب الأقصى" قد فاق غيره في جذب اليهود.[٦]

## أولاً: مهدوية المغرب الوسيط

اشتُق اسم المهدي في اللغة العربية من فعل " هُدِي"، وقد ورد في المعاجم العربية بمعان متأثرة بتصورات الفكر الإسلامي، فقد جاء في معجم الصحاح أن المهدي مِن هدى يهدي بمعنى دلّ وأرشد[٧]، وفي لسان العرب فإن المهدي "هو الذي هداه الله الى الحق، وبه سُمي المهدي الذي بشر به الرسول (ﷺ)[٨]. وربط ياقوت الحموي أصل التسمية بمهد عيسى بن مريم[٩]. ويُحيط بعقيدة المهدي وهويته غموض كبير في النصوص الدينية؛ إذ لا يُوجد نص قرآني صريح يُنبىء أو يُبشر بالمهدي[١٠]. غير أن الحاجة الاجتماعية والسياسية للمهدي دفعت المسلمين إلى البحث بكل الوسائل والطرق عن مشروعية هذه العقيدة؛ وهكذا تم الاستنجاد بالنصوص الحديثية فيما يخص مهدوية السنة[١١]. في حين لجأت بعض الفرق الشيعية إلى عدد من النصوص القرآنية لتستخرج منها ما يُدعم عقيدة الرجعة[١٢]، كقصة إحياء قتيل بني إسرائيل وقصة أصحاب الكهف[١٣]، في حين وجد اليهود في تصورهم الديني ما يبنون عليه مشاريعهم المهدوية[١٤]. وقد خلّف التجاور بين الطرفين والتنافس بينهما حول عقيدة المهدي سجالا رصدت بعض المؤلفات الوسيطة أصداءه[١٥].

### ١/١- بدايات المهدوية في المغرب:

رغم وجود إشارات تُحيل على عراقة الإيمان بعقيدة المهدي بالمغرب[١٦]، إلا أنها ارتبطت من حيث أصولها بالفكر الإسلامي في المشرق، حيث نَمَتْ في أحضان الفكر الشيعي، ثم انتقلت إلى المغرب مثلما هو الحال مع معظم التيارات والفرق والمذاهب الناشئة بالمشرق. وقد سجّل البكري إحدى أقدم الإشارات التي يَظْهَر فيها توظيف المهدوية، حينما ذكر متحدثا عن صالح بن طريف البرغواطي، زعمه أنه "سَيَنْصَرِف إليهم في دولة السابع من مُلُوكِهم، وأنه المهدي الأكبر الذي يخرج في آخر الزمان لقتال الدجال، وأن عيسى بن مريم سيكون من أصحابه وسَيُصَلِّي خلفَه. وتَكَلَّم في ذلك كلاما كثيرا نَسَبَهُ إلى موسى الكليم وإلى سطيح الكاهن وابن عباس"[١٧]. ويَتَبَيّنُ من خلال الكلام المنسوب لصالح بن طريف المزج والتزاوج الذي حصل بين معتقدات دينية متنوعة، عبر استحضار شخصيات ذات رمزية أسطورية - دينية مختلفة؛ عربية ما قبل إسلامية {سطيح الكاهن} وإسلامية {ابن عباس} ومسيحية {النبي عيسى} ويهودية {النبي موسى} ومحلية، مما يطرح أكثر من علامة استفهام حول حقيقة عقيدة البرغواطيين التي توصف عادة بالكفر والوثنية.

بالنسبة للأدارسة؛ ورغم وجود إشارة في إحدى قطع العملة الإدريسية، تحمل عبارة "محمد رسول الله والمهدي هو إدريس بن إدريس"، ورغم تسمية بعض المصادر إدريس بالفاطمي[١٨]، ووصف هالة الاحترام والتبجيل الذي استقبلت به قبيلة أوربة إدريس، وإمكانية تأثر الأدارسة بالتشيع في بداياته الأولى[١٩]؛ فمن الصعب الجزم باعتناق هؤلاء صراحة لعقيدة المهدوية، في ظل محدودية الدراسات المتخصصة حول تاريخهم.

إذا ما استثنيا حركة العبيديين - الفاطميين التي ارتبطت منذ بدايتها في المشرق، وبه ربطت أهدافَها وإليه عادت في الأخير، فظل أثرها محدودا في المغرب الأقصى وغائبا في الأندلس؛ فإن المهدوية في المغرب الأقصى والأندلس قد عرفت تزايدًا وتطورًا ابتداء من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ومن الواضح أن تحولاً كبيرًا قد حصل في برامج و"إيديولوجيات"

الثوار الطامحين إلى الحكم بمغرب العصر الوسيط، حيث انتقلت المشاريع المغربية من النبوءة خلال القرون الهجرية الأولى إلى المهدوية – الفاطمية بداية من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي، **فهل يعزى هذا التحول إلى فشل كل مشاريع النبوءات (حاميم؛ صالح بن طريف...) خلال القرون الإسلامية الأولى بالمغرب؛ مما جعل زعماء البربر يغيّرون الوجهة إلى توظيف فكرة المهدوية التي تتفق عليها السنة والشيعة معا، وتُوفر نفس الإمكانيات التي يوفرها التّنَبِّي وبخسائر أقل؟**

قد يُفَسِّر فشل مشروعات النبوءة المغربية التحولَ إلى المهدوية؛ إلا أنه غيرُ كاف لتفسير تزايد أعداد المهدويين وظهورهم في وقت متزامن في بعض الأحيان؛ فالظاهر أن هذا التطور قد ارتبط بعدة عوامل متداخلة، على رأسها احتدام حدة التناقضات الاجتماعية؛ ذلك أن ظروف القهر الاقتصادي الاجتماعي والواقع السياسي المضطرب، قد ساهمت هي الأخرى في تهيئة المجال أمام ظهور حركات مهدوية، ساعد على انتشارها المد المسيحي[٢٠]؛ حيث اعتقد اليهود أن الصراع بين المسيحيين والمسلمين في الأندلس هي "حروب ياجوج وماجوج التي تنظر وتسبق وصول المسيح"[٢١] واقتراب موعد الألفية ونهاية العالم[٢٢] حتى أصبح دعاة المهدوية من الطامحين للوصول إلى السلطة من المتصوفة وغيرهم "يعيّنون الوقت والرجل والمكان فينقضي الزمان ولا أثر لشيء من ذلك... فيرجعون إلى تحديد موعد آخر"[٢٣]. ويبدو أن العامّة بدورها كانت تتطلع إلى ظهور المهدي[٢٤]. لكل هذه الأسباب وُظّفت المهدوية كحركة للتغيير السياسي بالمغرب، إذ أصبحت كل الحركات التي تبنّت هذه العقيدة مرتبطة ومنبثقة من حركات سياسية – اجتماعية ثورية تعلن ضمن أبرز أهدافها رفع الظلم والاضطهاد، وتلتف حول زعيم من الزعماء عادة ما يدعي نسبه لأهل البيت، و من أشهرها لنجاحها حركة المهدي بن تومرت التي أسست لدولة الموحدين[٢٥].

**٢/١- تجربة ابن تومرت:**

وُلد محمد بن تومرت حوالي سنة (٤٧٣ هـ/ ١٠٨٠م) في إحدى قرى جبال درن جنوب المغرب الأقصى حيث تستوطن قبائل مصمودة التي ينتمي إليها، وتنقَّل في طلب العلم بين المغرب والمشرق في رحلة طويلة تجاوزت الأربع عشرة عاما. وبعد عودته إلى المغرب شرع في بثّ دعوته على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستغلا تناقضات الحكم المرابطي، وناهلاً من مذاهب عديدة. وكانت المهدوية من بين الأفكار الأساسية التي تبنّاها وبنى عليها مشروعه الإصلاحي[٢٦]، بعد أن ربط نسبه بالنبي[٢٧]. ورتّب أتباعه في هيئات استشارية منتظمة ومحكمة الأدوار. وبعد فترة قصيرة من العمل السري، وتحديدًا سنة (٥١٨هـ/ ١١٢٤م)؛ خرجت الدعوة الموحدية إلى ميدان العمل المسلح[٢٨]. ورغم الهزيمة الشنيعة التي تلقاها الجيش الموحدي في معركة البحيرة سنة (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م)، ووفاة ابن تومرت بعدها بأشهر قليلة؛ فقد استطاع خلفه عبد المومن الكومي أن يكمل المهمة، حيث نجح في دخول مراكش والقضاء على المرابطين سنة (٥٤١هـ/ ١١٤٧م).

وبغض النظر عن تفاصيل حركة الموحدين التي ليست موضوع عملنا؛ فإن تجربة المهدي بن تومرت، وعبرها حركة الموحدين، تطرح عدة مشكلات على الباحثين، سواء ما تعلق منها بعقيدته المتنوعة المشارب، أو بموقفه من مخالفيه مسلمين كانوا أم يهودا أم نصارى. ورغم أن الموضوع حقق تراكما كبيرا من حيث عدد الدراسات التي تناولته؛ إلا أن معظمها انبرت إلى البحث في بعض الإشكاليات الجدالية القديمة حول مذهب ابن تومرت، في حين بقيت قضايا أخرى حكرا على المستشرقين والمشارقة، على رأسها موقف الموحدين من الأقليات الدينية التي يَعنينا منها اليهود في هذا العمل، **هل استمر التعامل معهم على أساس قانون الذمة الذي يكفل لهم حرية المعتقد، أم أنهم أُرغِموا على اعتناق الإسلام؟**

تتّهِمُ عدد من الدرسات الاستشراقية والمشرقية الموحدينَ بممارسة التمييز ضد اليهود، وإرغامهم كرها على اعتناق الإسلام[٢٩]، خاصةً وأن هؤلاء كانوا قد وقفوا موقِفا مُوافِقا للمرابطين ومناوئا للموحدين، كما دعم بعضهم الحركات المعادية للسلطة الموحدية[٣٠] وحملات الاسترداد المسيحي في الأندلس[٣١]. ويستشهد المدافعون عن هذا الرأي بما ورد في بعض الكتابات التاريخية والمرثيات العبرية حول إرغام عدد من علماء وأحبار اليهود على اعتناق الإسلام[٣٢].

وحاولت دراسات جديدة إعادة طرح الموضوع وقراءة النصوص المصدرية من جديد، وفي هذا الصدد يشير أحد الباحثين إلى الحيف الذي تعرض له الموحدون فيما يتعلق بتعاملهم مع اليهود، منبهًا إلى مزالق بعض الكتابات المشرقية التي عادة ما تَتهم هؤلاء بسوءِ معاملة اليهود، ويتحدثون عن "الدخول الطوعي" لليهود في الأندلس لدين الإسلام دون إرغامهم على ذلك[٣٣]. بينما رأى آخرون في مرثيات ابراهام ابن عزرا (ت. ١١٦٤م) عن آلام يهود درعة وسجلماسة خلال عصر الموحدين نوعا من المبالغة، لا تعكس بالضرورة واقعهم اليومي[٣٤]، خاصة مع وجود إشارات إلى ترك الموحدون مُهَلاً للذمين تجاوزت العام في بعض الأحيان، من أجل اعتناق الإسلام[٣٥].

من الواضح إذن من خلال المصادر التاريخية أن سياسة الموحدين تجاه معارضيهم والمختلفين معهم؛ مسلمين كانوا أم نصارى أم يهود[٣٦]، قد دفعت بالكثير من هؤلاء إلى إظهار

اعتناق الإسلام وموالاة الدعوة الموحدية؛ أو مغادرة البلاد(٣٧). غير أن أعداد مهمة من اليهود بقيت مستقرة بالمغرب طيلة العصر الموحدي، بل واستمر عدد منهم يمارس طقوسه الدينية وفق التصور اليهودي إلى حدود العام (٥٦٠هـ/ ١١٦٥م).(٣٨)

**٣/١- المهدوية بعد تجربة ابن تومرت:**

رغم الحضور القوي للتجربة المهدوية التومرتية في المصادر التاريخية لنجاح التجربة؛ فقد احتفظت لنا ببعض الإشارات حول عدد من مهديي المغرب خلال نفس الفترة؛ حيث كان يظهر من حين لآخر بعض الذين يدعون المهدوية والفاطمية. وسنحاول ذكرها في سرد موجز؛ بغرض رصد مسار تطورها والوقوف على بعض حالات الائتلاف والاختلاف بين اليهود والمسلمين فيها.

**(٣/١) ١- مهدوية مسلمي المغرب**

يبدو أن نجاح دعوة مهدي الموحدين قد شجعت عددا من الأشخاص على تبني مشاريع مماثلة، فغير بعيد عن بداية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) الذي برز فيه اسم المهدي بن تومرت؛ وخلال عهد خليفته عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٤١ هـ/ ١١٤٧م – ٥٥٨ هـ/ ١١٦٢م)، وتحديدًا في شوال ٥٤١هـ/ ١١٤٧م، انطلقت حركة الماسي(٣٩)، وهو رجل من أهل سلا اسمه محمد بن عبد الله بن هود، عرف بالماسي وتلقب بالهادي، ويظهر أنه قد تأثر بالمهدي؛ فأقبل الناس على حركته، وكثُر أتباعه في جميع أنحاء المغرب؛ حتى لم يبق من البلاد الخارجة عن دعوته إلا مراكش وفاس(٤٠)، فثار أهل بلده سلا على عامل الموحدين بها وولّوا عليهم والده. وكادت حركة الماسي أن تعصف بدولة الموحدين لولا تدارك جيوش عبد المومن بن علي الكومي الأمر وتمكنها من قتل الماسي في ذي الحجة من العام نفسه الذي ظهر فيه.(٤١)

وفي الأندلس، كما هو الحال في المغرب، يرجع الفضل لنجاح تجربة مهدي الموحدين في ظهور حركات مهدوية؛ فبعد وفاة ابن تومرت أعلن ابن قسي نفسه مهديًا في غرب الأندلس(٤٢) فضرب السّكة، وكتب عليها لقبا المهدي والإمام(٤٣)، وفرّق الأموال في الناس لكسب مزيد من الأتباع. ويذكر عنه ابن الخطيب أنه كان يدعي أن المال ينزل عليه من السماء(٤٤). غير أن ما ينفرد به ابن قسي عن باقي مهديي المغرب هو عدم انتسابه لآل البيت رغم كون هذا الشرط ضروري لكل مهدي، ويظهر أنه قد تأثر ببعض مبادىء مهدوية الشيعة(٤٥). غير أن نهايته كانت سريعة على أيدي أصحابه. (٤٦) واستمر دعاة المهدوية حتى خلال فترة قوة الموحدين؛ ففي عهد أبي يعقوب يوسف المنصور الموحدي ظهر رجل بناحية فاس يدّعي أنه فاطمي من سلالة بني عبيد، وتسمى بالمهدي وانتصر على الموحدين في إحدى المعارك، قبل أن يتم القبض عليه ويقتل(٤٧).

وفي بداية حكم أبي عبد الله محمد الناصر، ثار بِمنطقة سُوس، عبد الرحمان الجزولي الذي اشتهر بلقب "أبي قصبة"، وادعى أنه القحطاني، مستندا إلى الأساطير العربية قبل إسلامية(٤٨)، ولم تكد ثورته تنتهي حتى اندلعت ثورة أخرى بالأندلس على الناصر الموحدي؛ وقد تزعمها عبد الرحيم ابن الفرس الملقب بالمهر وادعى هو الآخر " أنه القحطاني الذي ذَكَرَ النّبي (ﷺ) أنَّه لا تَقُومُ السَّاعة حتَّى يَقُود النَّاس طوع عصاه..."(٤٩)؛ إلا أنه لم يلبث أن حُورِبَ وقُتِلَ وحُمِل رأسه إلى مراكش ليُعَلَّق بباب الشريعة(٥٠).

لقد تحولت المهدوية إلى هاجس يُقلق دولة الموحدين مع كثرة مدعـي المهدوية، حتى أصبحوا "يرصدون كل علامة لاكتشاف أي خطر يشكله المهدويون".(٥١) ومن المؤكد أن حركات المهدوية من جملة الأسباب التي ساهمت في إضعاف الموحدينَ ليجد المرينيُّون الأجواء مواتية للانقضاض عليهم. غير أنهم لم يسلموا بدورهم من ظاهرة ادعاء المهدوية منذ العهد القَبَلِي(٥٢)؛ ففي سنة (٦٨٦هـ/١٢٨٧م) ادعى رجل اسمه العباس من غمارة أنه المهدي الفاطمي، وتبعه جمع غفير من الغماريين، وتمكن من دخول مدينة بادس وقام بتخريب أسواقها قبل أن يتم اغتياله بمدينة المزمة. (٥٣) واستمرت ظاهرة ادعاء المهدوية حتى في عهد السلاطين المرينين الأقوياء؛ فقد ظهر التويزري الفاطمي على عهد يوسف بن يعقوب المريني في المئة الثامنة (القرن الرابع عشر الميلادي)، والتجأ إلى رباط ماسة مدعياً هو الآخر أنه الفاطمي المنتظر؛ فكان مآله الاغتيال بإيعاز من كبير المصامدة في سوس عمر السكسيوي.(٥٤)

ولم يقتصر ادعاء المهدوية على المغاربة؛ إذ يورد ابن خلدون مثالاً لرجل مشرقي من آل البيت صحب ركب الحجاج المغاربة في طريق عودتهم راغبا في انتحال المهدوية؛ غير أن معاينته لقوة بني مرين أثناء الحصار الطويل الذي كان يفرضه "أبو يعقوب يوسف" على تلمسان عاصمة بني عبد الواد أواخر القرن (٧هـ/١٣م) وبداية القرن (٨ هـ/١٤م)، جعلته يتراجع عن مخططه قائلا لأصحابه :"ارجعوا فقد أزرى بنا الغلط وليس الوقت وقتنا".(٥٥) ومعلوم أن بعض أنصار المهدي الذين عُرِفوا بالعكّازين، ظلوا على مبادئه واستمروا في الوجود قرونًا بعد انقراض دولة الموحدين، وقد سجلت المصادر فتاوي العلماء خلال القرن (العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) في اتهامهم بالردة والزندقة واستتابتهم.(٥٦).

**(٣/١) ٢- مهدوية يهود المغرب**

يُعَدّ الإيمان بعودة المخلص عقيدة ثابتة في التصور الديني اليهودي، فقد ورد في العهد القديم اسم "الماشيح" Messiah والاعتقاد بعودته (٥٧). ومن شدة انغراس فكرة المهدي أو المشيح المنتظر في عقيدة اليهود وتعلقهم بها، ومن شدة الأزمات والكوارث والكبوات التي تعرضوا لها في كل مناطق الشتات، فقد

ادعى عدد منهم أنه المسيح المنتظر، مستغلين اعتقاد اليهود في كل مناطق العالم بعودة المهدي المنتظر[٥٨]، ضمنهم يهود المغرب الذين سجلت المصادر التاريخية انتظارهم للمهدي المخلص، ومن بين أقدم الإشارات التي سترعي الانتباه وجود مؤشرات دينية وحضارية يهودية بالديانة البرغواطية، منها حضور موسى الكليم والمهدوية التي يعتبرها المستشرق اليهودي سلوش ذات أصول يهودية[٥٩]. ولم يقتصر الأمر على القرون الإسلامية الأولى، ففي القرن (الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري)[٦٠] ظهر عدد من المتنبئين مثل موسى الدرعي (موشي داري) بفاس بداية المئة الثانية عشرة، وابراهام أبو العافية الأندلسي (١٢٤٠-١٢٩٢م) في الأندلس خلال العقد السابع من نفس القرن[٦١]. ويظهر أن تزامن هذه الحركات مع حركة المهدي بن تومرت في الجنوب المغربي خلال المرحلة نفسها ليس صدفة، خاصةً وأن عددًا من المسلمين قد ادعوا الهداية والمهدوية والخضرية خلال الفترة نفسها، **فما لذي جعل الحركات المهدوية تتكاثر خلال هذه المرحلة بالتحديد؟ وما أسباب هذا التزامن؟**

يربط "سيمون ليفي" بين مهدوية اليهود خلال القرن الثالث عشر ومهدوية ابن تومرت، ويذهب إلى حد القول بأن بعض اليهود اعتقدوا أن المهدي بن تومرت هو المسيح الذي أخبر به الربي موسى الدرعي، الذي كان قد أعلن من على منابر بيعات فاس عن قرب وصول المسيح قبل سنوات قليلة من ظهور ابن تومرت[٦٢]. ويبدو أن سنة خمسمائة للهجرة قد شكلت نقطة بارزة في مسار انتظار المخلص بالنسبة لليهود والمسلمين في المغرب و الأندلس[٦٣]، فقد ألّف ابراهام بن داوود سفر القبالا ووضع فيه سنة (٥٠٠ هـ/١١٠٦م) موعد الانتظار المسيح. كما اعتقد ابن عزرا اعتقد أن المسيح سيعود سنة (٥٧١ هـ / ١١٧٤م)[٦٤]

يرى خوان جيل Juan Gil أن الانتظارات المقترنة بقرب الساعة في إحدى الديانات الثلاثة يكون لها تأثير على باقي الديانات، وهكذا فإن الحركة اليهودية التي قالت بقرب نهاية العالم والتي سادت خلال منتصف القرن الحادي عشر ميلادي، أثرت بقوة في مسلمي ومسيحيي إيبيريا.[٦٥] قد تكون العوامل السالفة الذكر كافية لفهم نجاح بعض الحركات المهدوية في استقطاب أعداد كبيرة من الأتباع في مدد قياسية، لكنها غير مُقنعة في تفسير أسباب تزامن ظهور عدد كبير من المهديين المسلمين واليهود، خلال فترة زمنية قصيرة. لقد ركزت الدراسات على العوامل الدعوية الدينية، وأغفلت جوانب أخرى خاصةً الاجتماعية. إذ يظهر أن المحن والكوارث التي عرفها طيلة القرن السادس الهجري، واشتداد وطأة الضغط الموحدي على المغاربة[٦٦]، قد ساهمت بقوة في ظهور حركات مهدوية؛ ساعدت العوامل السالفة الذكر على سرعة انتشارها.

## ثانيًا: مهدوية المغرب الأقصى خلال العصر الحديث

عرفت المهدوية ابتداء من القرن الخامس عشر تحولات كبرى مع ظهور حركة الجزولي الذي تنسب له الروايات ادعاء المهدوية واللقاء بالخضر[٦٧]، إلى جانب ربط نسبه بآل البيت، ثم حركة تلميذه المغيطي الذي شاع عنه هو الآخر أنه يلقى الخضر ويأخذ عنه[٦٨]. ومن الواضح أن اختلال التوازنات الإقليمية في حوض البحر الأبيض المتوسط لصالح الضفة الشمالية، وتزايد زحف المد الإيبيري، تزامنًا مع تعقّد أزمات المغرب السياسية التي زادت من حدتها الكوارث الطبيعية، هي العوامل الرئيسية المتحكمة في هذا التحول.

ويبدو أن تراجع السعديين عن الجهاد ضد البرتغاليين[٦٩] وغزو المنصور السعدي للسودان[٧٠]، كانتا ذريعتين كافيتين لادعاء عدد من الأشخاص المهدوية، من أشهرهم ابن أبي محلي (٩٦٧ - ١٠٢٢ هـ / ١٥٦٠ – ١٦١٣م)[٧١] الذي ادعى أنه الفاطمي المنتظر[٧٢] رابطا بين المهدي وعيسى بن مريم[٧٣]، ونسبت إليه عدد من الكرامات، فذاع صيته في عدد من مناطق الجنوب الشرقي، خاصةً سجلماسة وتافيلالت. تمكن من تحقيق بعض الانتصارات على جيوش الأمير السعدي زيدان، قبل أن يُحز رأسه ويُعلق بسور مراكش، وبقيت جثته هناك اثني عشر عاما قبل أن تُدفن، ويبدو أن انغراس أفكاره جعلت العامة لا تصدق موته بل اعتقدت بغيبته[٧٤].

لقد ارتبط ادعاء المهدوية بالفتن والأزمات السياسية، ففي أواخر عهد اليزيد، وتحديدًا سنة (١٢٠٧هـ/ ١٧٩٣م) في السوس الأقصى، ادعى "أبو أحلاس" المهدوية وأنه هو المولى اليزيد، وأنه ولي من أولياء الله وأن السبعة رجال هم من بعثه، واستعمل حيلا كثيرة جعلت دعوته تنتشر بمناطق عديدة في المغرب ( سوس، طنجة...)، غير أنه لقي معارضة قوية من فقهاء سوس الذين حموا يهودها من بطشه، قبل أن يتمكن أحد هؤلاء الفقهاء (أحمد التاساكتي) من قتله قرب تيزنيت بعد تجنيد اثني عشر ألف مقاتل في نفس السنة التي بدأت فيها دعوته[٧٥]. وعند اليهود؛ استمرت ظاهرة انتظار مجيء المهدي خلال العصر الحديث[٧٦]، خاصة أثناء معركة وادي المخازن[٧٧]، التي انتظروا أيضًا عودة المسيح خلالها[٧٨]. ليصبح الانتصار الذي حققه المغاربة فيها، ذكرى سعيدة ليهود المغرب استمروا في تخليدها في إطار ما يطلق عليه البوريم[٧٩].

ومن أشهر الحركات المهدوية في تاريخ اليهود الحديث، حركة سبتاي[٨٠] التي لاقت تجاوبًا واسعا من يهود العالم خاصة يهود الدولة العثمانية. ورغم أن المذهب السبتائي لم يجد نفس الصدى في المغرب؛ إلا أنه لاقى بعض الإقبال في عدد من الحواضر والمناطق المغربية، كفاس ومكناس ومراكش وتادلة وتطوان وتافيلالت والشاوية[٨١]، وخاصةً في مدينة سلا حيث استمرت الدعوة منتشرة في أوساط يهودها إلى أن تمكن المولى

اسماعيل العلوي من القضاء على أتباعه في زاوية الدلاء[٨٢]. وقد لاحظت المصادر اليهودية تسامح أحبار المغرب مع أنصار الحركة السبتايية مقارنة مع المشرق[٨٣]، كما سجلت المصادر العبرية أسماء بعض اليهود المغاربة المروجين لمجيء المشيح، مثل ابراهام هكوهن بطنجة (١٦٧٤م) ودانيال بهلول وأبنصور[٨٤]. غير أن حركته لم تكن موضع اتفاق كل اليهود[٨٥]. وظهرت أدعية وصلوات وقصائد تمجد المشيح وتنتظره، بل وكما هو الحال عند المسلمين، حدد اليهود سنوات بعينها ينتظرون فيها المسيح خاصة خلال العقد السابع من القرن السابع عشر[٨٦]، غير أن الحلم – وعلى غرار ما حصل عند المسلمين– لم يتحقق أبدًا.

**فلماذا فشلت جل الحركات المهدوية في المغرب؟**

لقد ساهمت عوامل مختلفة في فشل معظم الحركات المهدوية في المغرب، فباستثناء دعوة ابن تومرت التي توفرت على مرجعية دينية وسياسية أطرت حركة الموحدين وكانت من أبرز أسباب نجاحها؛ لم تنبني باقي الحركات المهدوية – يهودية وإسلامية– على أسس نظرية وفلسفية متينة، كما عجزت عن تطوير أدواتها لتواكب تطور حاجيات وطموحات المجتمع المغربي خاصةً شرائحه الدنيا، فبقيت حبيسة الأسس الكلاسيكية للمهدوية. وساهم ضعف العصبية القبلية لمعظم مهدويي المغرب، واعتمادهم على جيوش قبلية غير منظمة في تلقيهم لهزائم سريعة أمام الجيوش النظامية، خاصةً اليهود الذين يبدو أن دعواتهم لم تكن تلقى انتشارًا كبيرًا في أوساط أبناء ديانتهم[٨٧]، رغم وطأة ظروف الحياة عليهم، ويعزى ذلك إلى خوف هؤلاء من الفشل، الذي سيتسبب لا محال في عقاب جماعي لليهود في حالة مناصرتهم لأحد مهدييهم.

رغم فشل يهود ومسلمي المغرب في كل مرة في تحقيق أحلامهم بعودة المهدي المخلص، إلا أن انتظار عودة المهدي في المغرب والأندلس، من طرف المسلمين واليهود على السواء – كما هو في كل الثقافات الإنسانية– استمر كمعتقد ديني وشعبي يعكس رغبة في تجاوز فشل محاولات التغيير التي تتطلع إليه الشرائح الاجتماعية المظلومة؛ وخاصةً في تجاوز اليأس والإحباط الذي يصيب الأنصار بعد كل كبوة، فيتم الاعتماد على الإمكانيات التي توفرها المهدوية-الفاطمية- المشيحانية؛ بما هي إيمان بعودة أو ظهور رجل مصلح في أوقات محددة غالبا ما تتناسب مع وجود مشاريع مهديين أو طامحين للمهدوية؛ فالمهدي المنتظر لا يموت، بل هو خالد وقادر على الظهور في كل لحظة، ينتظر فقط الوقت المناسب. وقد لاحظنا أن المهدوية لاقت إقبالاً وإيمانًا كبيرين من المغاربة يهودًا ومسلمين؛ خاصةً مع الدعم الذي وفرته المذاهب الدينية الإسلامية، والتصور اليهودي للمهدوية للفكرة؛ فامتزجت عقيدة المهدي المخلص مع الثقافة المحلية كنوع من التزاوج بين الميثولوجيا الدينية اليهودية والإسلامية والثقافة الأمازيغية، بحيث تم إعادة صياغتها لتتلائم مع البيئة المحلية بهدف توطينها لتخدم أهداف الثوار الراغبين في الإصلاح والتغيير، والسياسيين الطامحين للحكم.

## خاتمة

حاولنا في هذه العمل أن نلامس جوانب من موضوع المهدوية بالمغرب طيلة العصرين الوسيط والحديث، مقارنِين بين ديانتين وثقافتين مختلفتين جمعتهما الجغرافيا والتاريخ المشترك لمئات الأعوام، اليهودية والإسلام، وبَاحِثِين عن مظاهر الائتلاف والاختلاف بينهما، عبر استنطاق عدد من المصادر التاريخية اليهودية والإسلامية. ونحن لا ندّعي الإحاطة بكل القضايا التي أثارها هذا الموضوع الشائك؛ بحكم جِدّتِهِ وانفتاحه على حقول ومناهج معرفية متنوعة، وعلى الرغم من ذلك فقد سمحَت لنا هذه الدراسة بالوقوف على الإطار العام لصورة المهدي وتمثلاته عند اليهود والمسلمين، حيث اتضح جليا التأثر والتأثير المتبادل بينهما؛ فَمَع حرص اليهود على الحفاظ على معتقداتهم وعاداتهم أينما حلوا، إلا أنهم تأثروا بالَمناخ الثقافي والديني الشمال إفريقي، تمامًا مثلما أثروا بِدورهم في المسلمين. كما مكّننا البحث من رصد ودراسة بعض التجارب المهدوية، وقد لاحظنا أنها لاقت إقبالاً وتعاطفًا كبيرين من المغاربة يهودا ومسلمين؛ خاصة مع الدعم الذي وفّرته لهَا المذاهب الإسلامية، والتصور الديني اليهودي؛ فامتزجت عقيدة المهدي المُخَلّص مع الثقافة المحلية كنوع من التزاوج بين الميثولوجيا الدينية اليهودية والاسلامية والثقافة الأمازيغية، بحيث تم إعادة صياغتها لتتلاءم مع البيئة المحلية بهدف توطينها لتخدم أهداف الثوار الراغبين في الإصلاح والتغيير، والسياسيين الطامحين للحكم.

## الهَوامِشُ:

(١) النجار عبد المجيد، المهدي، **ابن تومرت؛ حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره شفي المغرب**، دار الغرب الإسلامي، ط.١، ١٩٨٣، ص ٢٤٠.

(2) MARIBEL Fierro, « Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », ***Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*** [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 12 juin 2015. URL: http://remmm.revues.org/251

(٣) رغم أسبقية الوجود اليهودي بالمغرب والأندلس؛ فقد آثرنا على امتداد صفحات العمل أن نبدأ أولاً بالمسلمين باعتبارهم أغلبية سكان البلاد طيلة الفترة المدروسة، ثم ننتقل إلى اليهود الذين ظلوا أقلية طيلة تاريخ المغرب.

(٤) من بين الدراسات الجديدة التي تناولت الموضوع: حياة عمامو "**أسلمة بلاد المغرب: إسلام التأسيس من الفتوحات إلى ظهور النحل**، ط. ١، دار أمل للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠٠٤/ جعيط هشام، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ط. ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.

(5) GOLDENBERG André Dir, **Les Juifs du Maroc: images et textes**, Editions du Scribe, 1992, p. 52.

(٦) بشير عبد الرحمن، **اليهود في المغرب العربي** ، نشر عين للدراسات والبحوث الانسانية و الاجتماعية ، ط. ١، ٢٠٠١، ص ١٠.

(٧) الجوهري الفارابي أبو نصر، **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، مج. ٦، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط. ٤، بيروت، ١٩٨٧، مج. ٦، ص ٢٥٣٣.

(٨) ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، ج. ١٥، دار صادر، بيروت، ص ٣٥٤.

(٩) الحموي ياقوت، **معجم البلدان**، مج. ٥، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٣٠.

(10) Fred M. Donner, « La question du messianisme dans l'islam primitif », ***Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*** [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 02 juin 2015. URL : http://remmm.revues.org/246

(١١) يُورد ابن خلدون بعضها، **المقدمة**، ج. ٢، تحقيق، عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون؛ بيت الفنون والعلوم والآداب، الطبعة الخاصة في خمس مجلدات، ط.١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص. ١٢٤-١٣٩، وأيضًا ابن القيم الجوزية في كتاب "**المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق، يحيى بن عبد الرحمان المعلمي، إعداد منصور السماري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٩٩٦، ص ١٤٠ وما بعدها.

(١٢) ترادف الرجعة في اللغة العودة، وتطلق اصطلاحا على عودة الحياة إلى مجموعة من الأموات على رأسهم المهدي، ويرى الشهرستاني أنها من عقائد اليهود القديمة التي نقلتها بعض الفرق الشيعية، الشهرستاني أبي الفتح، **الملل والنحل**، ثلاثة أجزاء مجموعة، حققها وعلق عليها، أحمد فهمي محمد، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص٢٣٣، للمزيد حول الموضوع يمكن العودة إلى توما إميل، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٧٩- ٨٠.

(١٣) يذكر ابن خلدون إيمان بعض الشيعيين بعودة محمد بن الحسن العسكري الإمام الثاني من الإمامية في آخر الزمان مستشهدين بأهل الكهف وبمعجزة إحياء قتيل بني إسرائيل وهو ما يعارضه ،ابن خلدون، **المقدمة**، ج. ١، م. س، ص ٣٤١ -٣٤٢.

(١٤) المسيري عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج٢، دار الشروق، ط. ٣، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٠٤.

(١٥) يورد ابن القيم الجوزية جوانب من نقاش المهدي والمسيح بين الأديان الثلاثة: ابن القيم الجوزية، **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**، تحقيق، عثمان جمعة ضميرية، دار عالم الفوائد، الرياض، ١٤٢٩هـ، ص٢٥٠- ٢٥٥.

(١٦) من أقدم الإشارات إلى وجود التشيع ما قاله ابن حوقل محمد النصيبي "وأهل السوس فرقتان مختلفتان، مالكيون أهل سنة، وموسويون شيعة يقطعون على موسى بن جعفر من أصحاب علي بن ورصند"، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٩٠.

(١٧) البكري أبي عبيد الله، **المسالك والممالك؛ الجزء الخاص ببلاد المغرب**، تحقيق زينب الهكاري، مراجعة، محمد لغرايب، مطابع ربا نيت، الرباط، ٢٠١٢، ص ٢٤٩.

(18) Mercedes García-Arenal, Imposture et transmission généalogique: une contestation du sharifisme ?, in, ***Émirs et présidents; Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe***, CNRS Éditions, 2001; p.p. 111-136, en ligne, sur, www.openedition.org/6540.

(19) Herman beck leonard, **l'image d'Idriss II, ses descandants de Fas et la politique sharifienne des sultans marinides (656-869/1258-1465)**, Collection, Asfar, v. 3, traduction, Nambot. A. M, Editions, J. brill, leiden, 1989, pp. 17. 49

(٢٠) فرحات حليمة، "أدب الحدثان والمجال المقدس بالمغرب؛ نموذج ماسة"، ترجمة عبد العزيز بل الفايدة، ضمن، **المناهل، ع. ٨٠ – ٨١**، الزوايا في المغرب، ج. ١، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط، ٢٠٠٩ ، ص ٥٧.

(٢١) أصراف روبير، **معطيات من تاريخ اليهود بفاس من ٨٠٨م إلى اليوم**، تعريب محمد مزين، دار أبي راقراق، ط. ١، الرباط ٢٠١٠، ص٤٠.

(٢٢) أرينال كارسيا، "التشوف اليهودي زمن المهدوية"، ترجمة، محمد لغرايب، عبد العزيز بل الفايدة، ضمن، **السلطة والفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب؛ الائتلاف والاختلاف**؛ أعمال تكريمية مهداة للأستاذ أحمد عزاوي، تنسيق، محمد لغرايب؛ عبد العزيز بل الفايدة؛ عبد العزيز عينوز، مطابع الرباط نت، الرباط، ٢٠١٣، ص٤٣٣.

(٢٣) ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدمة**، ج.٢ ، م. س، ص١٤٤.

(٢٤) نفسه، ص. ١٤٥

(٢٥) استيتو محمد، "**الجغرافيا وتفسير الظواهر الدينية في مقدمة ابن خلدون؛ الظاهرة الدينية أنموذجًا"، منشورات، مجلة كلية الآداب في القنيطرة، ع. ٩**، ٢٠٠٩، ص١٨٨.

(٢٦) رابحي رضوان، **عودة الموتى والقضايا الدينية والسياسية في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط**، إشراف، عبد العزيز عينوز، بحث لاستكمال التكوين في سلك الماستر، كلية الآداب والعلوم

الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، الموسم الجامعي ٢٠١٣/٢٠١٤، مرقون، ص. ١٠١، وللمزيد من التفصيل حول الموضوع يمكن العودة إلى: بولطيف لخضر، **فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية**، ٥١٠/٦٦٨هـ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨، ص. ١٢٦. ١٢٨ وَ الهاشمي العلوي قاسم، "حركة المهدوية في الغرب الإسلامي فيما بين ٢٦٠ هـ-٨٦٥، ١٠٥٠ هـ-١٦٤٠ م"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، ع. ١٠، ١٩٨٩، ص. ١٨٣. ١٨٤.

(٢٧) البيذق أبوبكر الصنهاجي، **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، ١٩٧١، ص. ١٢ و ١٣ و ١٩.

(٢٨) عزاوي أحمد، **مختصر**، ج. ٢، م. س، ص ٤٦.

(29) DEPPING Georges Bernard, **Les juifs dans le moyen âge, essai historique sur leur état civile, commercial et littéraires**, Editions, l'imprimerie royale, paris, 1845, p. 95

(٣٠) المغراوي محمد، **الموحدون وأزمات المجتمع**، ط. ١، جذور، الرباط، ٢٠٠٦، ص. ١٢٦ / فرحات يوسف شكري، **غرناطة في ظل بني الأحمر**، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٩٩٣، ص٩٧.

(٣١) الخالدي يونس عبد العزيز، **اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس** (٩٢-٨٩٧هـ/ ٧١١- ١٤٩٢م)، مطبعة ومكتبة دار الأرقم، غزة، ٢٠١١، ص٢٥٥.

(٣٢) طروتيال ابراهيم بن سليمان، كتاب القباله، ضمن، **كتاب التواريخ أو تاريخ فاس**، تأليف أحبار من عائلة ابن دنان، ترجمة وتقدير، عبد العزيز شهبر، ط. ٢، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ٢٠٠٧، ص. ١٤٣- ١٤٦.

(٣٣) أرينال كارسيا، **البلديون الفاسيون**، م. س، ص. ٢٨٢ وَ أصراف روبير، **معطيات من تاريخ اليهود بفاس من ٨٠٨ م إلى اليوم**، تعريب محمد مزين، دار أبي رقراق، ط. ١، الرباط، ٢٠١٠، ص. ٤٤ و ٤٦.

(٣٤) بنشريفة محمد، حول التسامح الديني وابن ميمون، ضمن، **دراسات أندلسية، ع. ١٤**، يونيو ١٩٩٥، مطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، ١٩٩٥، ص ٢١.

(٣٥) يذكر أصراف وجود رسالة من تاجر يهود من الفسطاط بمصر، يظهر من خلالها أن الموحدين قد تركوا للذمين مهلة شهور وأحياناً أكثر من سنة من أجل اعتناق الإسلام، أصراف روبير، **معطيات من تاريخ اليهود بفاس**، م. س، ص ٤٤.

(36) BENABDELLAH abdelaziz, **les juif au Maroc Perennité Islamo-Hebraïque Millenaire , Editions ribat al fath, rabat, 2009, p. 11.**

(٣٧) من بين أبرز الشخصيات اليهودية التي تذكر عنها بعض الدراسات أنها أرغمت على مغادرة البلاد عهد الموحدين، نذكر ابن ميمون الذي تذكر عنه المصادر العربية أنه دخل الإسلام بشكل تعسفي وترك رسالة تعزية، كارسيا أرينال، **البلديون الفاسيون**، م. س، ص ص ٢٨١.

(٣٨) يذكر أصراف أن هذا العام يؤرخ لبداية نهج جديد أكثر تشددا تجاه اليهود حيث تم ارغام الكل على اعتناق الاسلام، أصراف روبير، **معطيات من تاريخ اليهود بفاس**، م. س، ص ٤٦.

(٣٩) **رسائل موحدية، مجموعة جديدة**، تحقيق ودراسة عزاوي أحمد، ج. ٢، مطبعة النجاح الجديدة، ط. ١، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٢٨.

(٤٠) ابن عذاري، **البيان الموحدي**، م. س، ص ٣١.

(٤١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، م. س، ص ٢٤٥.

(٤٢) المراكشي عبد الواحد، **المعجب**، م. س، ص ١٤٨.

(٤٣) أرينال كارسيا، **التشوف اليهودي زمن المهدوية**، م.س ، ص ٤٤٧.

(٤٤) ابن الخطيب لسان الدين، **تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب إعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق وتعليق، ليفي بروفنسال، دار المكشوف، ط. ٢، بيروت، ١٩٥٦ ص. ٢٥٠ – ٢٥١.

(٤٥) كارسيا أرينال، م. س، ص. ٤٤٦. ٤٤٧.

(٤٦) ابن الخطيب لسان الدين، **إعمال الأعلام**، **م. س**، ص ٢٥١. ٢٥٢.

(٤٧) المراكشي عبد الواحد، **المعجب**، م. س، ص. ٢٣٤.

(٤٨) ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب؛ قسم الموحدين**، تحقيق، محمد بن ابراهيم الكتاني؛ محمد بن تاويت؛ محمد زنيبر؛ عبد القادر زمامة، دار الغرب الإسلامي ط. ١، بيروت، ١٩٨٥، ص. ٣٤٨/ العمراني محمد، **الثورات والتمردات بالمغرب الأقصى خلال العصر الموحدي**،(القرن السادس الهجري/ ١٢م)؛ مساهمة في دراسة تاريخ العنف السياسي بالمغرب الوسيط، دار نشر المعرفة، الرباط، ٢٠٠٥، ص. ١١٦

(٤٩) نقلا عن محمد العمراني، **الثورات والتمردات...**، ص. ١٢٤

(٥٠) ابن عذاري، **البيان الموحدي**، م. س، ص. ٣٤٨

(٥١) فرحات حليمة، **أدب الحدثان**، م.س، ص. ٦٠

(٥٢) يقصد بالعهد القبَلي مرحلة ماقبل تبلور المشروع السياسي المريني، للمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى: عزاوي أحمد، **مختصر تاريخ الغرب الإسلامي**، ج. ٢، م. س.

(٥٣) ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج. ٢، ص ١٤٦

(٥٤) ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج. ٢، ص. ١٤٦

(٥٥) ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج. ٢، ص. ١٤٧

(٥٦) النجار عبد المجيد، **المهدي بن تومرت**، م. س، ص. ص.٤١٤. ٤١٥

(٥٧) **الماشيح** هي كلمة عبرية تعني المسيح المخلِّص، ومنها مشيحيوت أي المشيحانية Messianisme، وهي الاعتقاد بمجيء الماشيَّح، والكلمة مشتقة من الكلمة العبرية "مشح" أي مسح) بالزيت المقدَّس, وقد كان اليهود على عادة الشعوب القديمة، يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، علامة على المكانة الخاصة الجديدة، وعلامة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسري فيهما، نقلاً عن: المسيري عبد الوهاب، **موسوعة اليهود**، م. س، ص. ١٠٤

(٥٨) الحنفي عبد المنعم ، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت، ص. ٢٣١

(٥٩) عشاق مولود، **حركة المتنبئين بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط**، ط. ١، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٦٠) عرف اليهود عدة مهديين خاصة خلال القرن ١٢ في الأندلس تزامنا مع مهدوية ابن تومرت مع حضور مؤثرات صوفية فيها، كما سُجل حضور الخضر عند اليهود. أرينال كارسيا، **التشوف اليهودي زمن المهدوية**، م. س، ص. ص. ٤٣٥ و ٤٣٧ و ٤٤٦

(٦١) شحلان أحمد، **اليهود المغاربة: من منبت الأصول الى رياح الفرقة: قراءة في المورث والأحداث**، ط. ١، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ٢٠٠٩، ص. ١٢٥

(٦٢) الغراوي محمد، **الموحدون وأزمات المجتمع**، م. س، ص. ١٢٦ / أصراف روبير، **معطيات من تاريخ اليهود بفاس، م. س**، ص. ٤٠

(63) QADDURI Abd al Majid, **Mahdisme: crise et changement dans l'histoire du Maroc**, par la Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1994, p.p. 32. 33

(٦٤) أرينال كارسيا، **التشوف اليهودي زمن المهدوية**، م. س، ص. ٤٣٧. ٤٣٨

(٦٥) نقلا، أرينا كارسيا، **التشوف اليهودي زمن المهدوية**، م. س، ص. ٤٣٥

(٦٦) للمزيد من التفصيل حول الدموية التي اتسمت بها سياسة الموحدين خلال مرحلتي الدعوة والتأسيس يمكن العودة إلى: البيذق أبي بكر الصنهاجي، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، دار المنصورة للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١ ص. ٣٩ / البيذق، **المقتبس، م. س**، ص. ٣٦ / ابن القطان المراكشي، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، درسه وقدم له وحققه، محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، ط. ٢، بيروت، ١٩٩٠، ص. ١٣٩ - ١٤٧

(٦٧) الفاسي المهدي محمد، **ممتع الاسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، الرباط، ١٩٩٤، ص١٨ .

(٦٨) الناصري أحمد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ٩ أجزاء، تحقيق، جعفر الناصري؛ محمد الناصري، دار الكتاب، ط. ١، الدار البيضاء، ١٩٩٧ ، ج. ٤، ص. ١٢٢

(٦٩) القدوري عبد المجيد، **ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت**، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٩١، ص. ١١

(٧٠) اعتُبر غزو السودان علامة من علامات ظهور المهدي، ينظر: القدوري عبد المجيد، **م. س**، ص. ص. ٣٤-٣٥.

(٧١) حول حركة ابن أبي محلي ينظر: الناصري أحمد، **الاستقصا**، ج. ٦، ص. ص. ٢٨- ٣٤ و القدوري عبد المجيد، **ابن أبي محلي**، م. س

(٧٢) القدوري عبد المجيد، **م. س**، ص. ٦٢

(٧٣) نفسه، ص. ٦٣

(٧٤) الناصري أحمد، **الاستقصا**، ج. ٦، م. س، ص. ص. ٣٢. ٣٣ وأيضا القدوري عبد المجيد، ابن أبي محلي، م. س، ص. ص. ١١ و٦٨

(٧٥) المنصور محمد، **معلة المغرب**، ج. ١، ص. ١٥٦

(٧٦) طروتيال ابراهيم بن سليمان، ضمن، **كتاب التواريخ أو تاريخ فاس**، تأليف أحبار من عائلة ابن دنان، ترجمة وتقدير، عبد العزيز شهبر، ط. ٢، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ٢٠٠٧، ص. ١٤٧

(٧٧) **معركة وادي المخازن** (٩٦٨هـ/١٥٧٨م)، بين المغرب والبرتغال، ويطلق عليها أيضا معركة الملوك الثلاثة؛ السلطان السعدي عبد الملك وابن أخيه الطامع في الحكم محمد المتوكل، والملك البرتغالي دون سبستيان: الناصري أحمد، **الاستقصا**، ج. ٥، ط. ١٩٩٧، ص-ص. ٦٩- ٨٦، وتجدر الإشارة هنا إلى استمرار إيمان البرتغاليين بعدم موت دون سبستيان وبعودته؛ القدوري عبد المجيد، **ابن أبي محلي**، م. س، ص. ٨٤

(٧٨) ابن دنان، (أحبار من عائلة يهودية فاسية)، **كتاب التواريخ أو تاريخ فاس**، مطابع الشويخ، تطوان، د. ت، ص. ١٥

(٧٩) ابن دنان، **التواريخ**، م. س، ص. ١٥/ شحلان أحمد، **اليهود المغاربة**، م. س، ص. ص. ٥٤. ٥٥

(٨٠) وُلد "سبتاي تصفي" أو زئيفي" بأزمير بتركيا سنة ١٦٢٦م، وتوفي سنة ١٦٧٦ م (شحلان أحمد، م. س، ص. ص. ١٢٣. ١٢٤، ويظهر أنه قد أعلن إسلامه تحت ضغط السلطة العثمانية فأصبح اسمه محمد أفندي عزيز، ودعا أتباعه إلى إظهار إسلامهم والعمل من داخل الإسلام على تحقيق مشروع الدولة اليهودية في الأرض المقدسة ، الحنفي عبد المنعم ، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت، ص. ص. ١٣٤- ١٣٥

(٨١) شحلان أحمد، **م. س**، ص.١٢٧

(٨٢) شحلان أحمد، **اليهود المغاربة**، م. س، هامش ١/ الزعفراني حاييم، **يهود المغرب والأندلس، جزآن، ترجمة، أحمد شحلان، دار مرسم، الرباط** ، ٢٠٠٠، ج. ٢، ص. ٥٢٣

(٨٣) شحلان أحمد، **م. س**، ص. ١٣٠

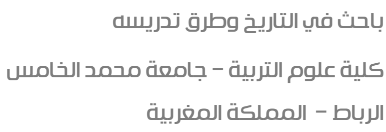
(٨٤) ن. م، ص. ١٢٩

(٨٥) مثل أبيطول شلومو الذي عاش بمراكش، ليفي شمعون، مادة "أبيطول"، **معلمة المغرب**، ج. ١، ص. ١٠٥.

(٨٦) خاصةً سنوات ٦٦ و ٧٠ و ٧٢ و ٧٤ و ٧٥ من القرن السابع عشر ميلادي، شحلان أحمد، م. س، ص. ١٣٠.

(٨٧) نستثني منها حركة سبتاي التي لاقت بعض الإقبال والمناصرة في المغرب، لكنه لم يرقَ إلى المستوى الذي الإقبال في مناطق أخرى من العالم.

# المنهج النقدي وممارسته في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية من البدايات إلى ابن خلدون

**محمد أبجي**

باحث في التاريخ وطرق تدريسه

كلية علوم التربية – جامعة محمد الخامس

الرباط – المملكة المغربية

## مُلَخّصْ

يتلخص موضوع هذه الدراسة في محاولة استعراض الممارسة النقدية في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية، حيث أبرزنا فيها منطلقات نقد الخبر التاريخي، وارتباطه بعلم الجرح والتعديل، ثم أشرنا فيها إلى خطواته، واستعرضنا فيها لممارسة هذا المنهج من طرف بعض المؤرخين المسلمين إلى حدود ابن خلدون؛ إذ أبرزنا مدى تطبيق هذا المنهج من طرفهم، وكذا النواقص التي اعترت تطبيقهم له، وقد اتضح لنا أن تطبيق منهج نقد الخبر التاريخي يختلف حسب المرحلة التاريخية التي يكتب عنها كل مؤرخ، حيث كان لفترة صدر الإسلام الأهمية القصوى والحرص الكبير لتطبيق هذا المنهج، خاصةً في ما يتعلق بأخبار الرسول، وكلما ابتعدنا عن فترة صدر الإسلام في الاتجاهين فإن تطبيق منهج نقد الخبر تتفاوت من مؤرخ لأخر، لكن المثير للانتباه هو عدم اقتناع ابن خلدون بل ورفضه لمنهج نقد الخبر كوسيلة وحيدة لتمحيص الأخبار.

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٤ ديسمبر ٢٠١٣

تاريخ قبـول النشـر: ٣ مارس ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**

النقـد التـاريخي، السـير والمغـازي، علـم التـاريخ، المؤرخـون والتـاريخ، الكتابة التاريخية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

محمد أبجي. "المنهج النقدي وممارسته في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية: من البدايات إلى ابن خلدون".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص٩٩ – ١٠٥.

## مُقَدِّمَةٌ

ارتبط علم التاريخ عند العرب المسلمين في صدر الإسلام بتطور الحركة الفكرية الإسلامية، فبديات علم التاريخ خلال هذه المرحلة سار في اتجاهين؛ الاتجاه الإسلامي الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي الذي هو استمرار التراث القبلي لما قبل ظهور الإسلام.[١] ويشير الباحثون عادةً إلى هذين الاتجاهين بمدرسة المدينة ومدرسة العراق، وقد حصل تأثير متبادل بين الاتجاهين، إلا أن الاتجاه الإسلامي كانت له الغلبة على اعتبار أن العامل الديني العقدي كان الدافع الأول للتدوين التاريخي، نظرًا لدور علم التاريخ كعلم مساعد للعلوم الدينية حيث كان يهدف أساسًا إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لذلك نجد أن عددًا كبيرًا من المؤلفين في التاريخ من الفقهاء.[٢] وكانت سيرة الرسول وغزواته المادة التاريخية التي اشتغل عليها المؤرخون (مدونو التاريخ)، وبما أن الحوادث المدونة قريبة العهد، لا تتعد الجيل أو الجيلين اعتمد المؤلفون على النقل والرواية أي على شهادة المعاصرين للأحداث، ترتكز على نقد الشهادات اعتمادا على أمانة الشاهد.[٣] فما هي أهم خطوات وخصائص النقد التاريخي الإسلامي في العصر الوسيط الإسلامي؟ وإلى أي حد التزم المؤرخون المسلمون بهذا المنهج؟

## أولاً: منهج النقد التاريخي عند المسلمين

يقصد بالنقد التاريخي عند المسلمين نقد الخبر أي معرفة الخبر الصحيح من الزائف، وقد ظهر في البيئة الإسلامية بشكل مبكر مع ظهور رواية الخبر خاصةً الأخبار التي تروى عن الرسول، حيث الحاضر يبلغ الغائب فكان السماع ثم الأداء.[٤] إن نقد الخبر ظهر منذ عصر مبكر بظهور رواية الخبر، إذ أن كل رواية تتطلب البحث عن رويها، ومدى صلاحيته للرواية، وصار

النقد جنبًا إلى جنب مع الرواية، ولكن مجاله كان أضيق من مجال الرواية خاصة في عهد الرسول وعصر خلفاءه، ويبدو أنه لم يمارس بعناه تمييز الصحيح من الزائف إلا بعد انقسام المسلمين وقيام الفتنة الكبرى حوالي ٣٠ هجرية، ولقد بدأ بنقد السند (الجرح والتعديل) فتمّ البحث في الجرح وأسبابه ودرجاته بعد أن أصبح الجرح والتعديل علمًا ذا قواعد وأصول، الذي يغلب الظن أنه لم يظهر كعلم ذو قواعد وأصول إلا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.(٥)

ويمكن إجمال خطوات النقد التاريخي (نقد الخبر) عند المسلمين في ما يلي:

**١/١- نقد السند:**

**مفهوم السند**: لغتا: المُسْنَد من الحديث ما أُسنِد إلى قائله.(٦) وسند إليه سَنُودا :ركن إليه، واعتمد عليه واتكأ. وسُنِدَ الحديث إلى قائله: رفعه إليه ونَسبه.(٧) واصطلاحًا: سلسلة الرجال (الرواة) الموصلة للمتن.(٨)

**- خطوات نقد السند:**

١- البحث عن مصدر الخبر؛ من أين سمع الراوي هذا الخبر؟ ومن الذي نقله إليه ؟ وكيف نقل إليه؟(٩) إذ بمعرفة النقلة تُعرف قيمة الخبر، حيث أن الأخبار المسندة يمكن التحكم في نقدها وفحصها بصورة أفضل من الأخبار الخالية من السند مما يمكن من محاربة الوضع والكذب في الأخبار.(١٠)

٢- التحقق من نسبة الخبر إلى ناقله؛ هل الراوي نقل الخبر من مصدره الأصلي مباشرة أم عن مصدر نقل عن المصدر الأصلي؟ أوعن مصادر أخرى غير مباشرة؟ وهل حقيقة التقى بمن روى عنه أولا؟ ويتم ذلك بمعرفة تاريخ وفاة الراوي، ومولد من روى عنه للتأكد من إمكان اتصال الراوي بمن روى عنه، ومعرفة بيئة الراوي وبيئة من روى عنه وعصرهما، ودرجة اتصال بعضهما ببعض.(١١)

٣- نقد الراوي؛ هل هو صالح للنقل والأداء؟ وأساس نقد الراوي الشك في عدالة الناقل وضبطه.(١٢) ومن تم كانت شروط قبول الرواية؛ العدالة: أي أن يكون الراوي مسلما، بالغا، عاقلا، صادقا، بريئا من أسباب الفسق، سليما من خوارم المروءة. والضبط: أي إتقان ما يرويه الراوي، حافظا لروايته إن روى من حفظه، ضابطا لكتابه إن روى من الكتاب، عالمًا بمعنى ما يرويه، متيقظا غير مغفل.(١٣)

**٢/١- نقد المتن:**

مفهوم المتن: لغتا: ما صَلُب من الأرض وارتفع،(١٤) اصطلاحا: ما ينتهي إليه السند من الكلام.(١٥)

**- خطوات نقد المتن:**

١- تصحيح المتن؛ أي إصلاح المتن وهذا لا يتأتى إلا باستبعاد ما فيه من أغلاط، وهذه العملية النقدية تسمى "التصحيف والتحريف"، وهذه الخطوة لا تؤدي إلى استعادة الأصل، لأن النتيجة التي يصل إليها هذا النوع من النقد هو أن المتن بعد تصحيحه أصبح خاليًا من الأخطاء، لا صحيحًا ولا مفهومًا.(١٦)

٢- (التفسير/التأويل)؛ وهو نوعان: أولهما (تفسير/ تأويل) ظاهري ويتم ذلك بالإلمام بلغة الأصل وفهمها كما استعملت في العصر الذي عاش فيه راوي الرواية، وثانيهما هو إدراك غرض المؤلف.(١٧)

٣- معرفة الصحيح من الزائف: وهذه المرحلة أهم مرحلة لنقد المتن على اعتبار أن الخطوتين السابقتين ليستا سوى تمهيد لهذه الخطوة.

وكما سبق وأن أشرنا إلى أن التدوين التاريخي في لدى المسلمين اتخذ اتجاهين؛ الاتجاه الأول الذي تمثله **مدرسة المدينة** التي اتخذت من السيرة والمغازي موضوعًا لها ويتزعمه أهل الحديث، والاتجاه الثاني وهو الاتجاه القبلي الذي هو امتداد للتيار القبلي الذي ساد قبل الإسلام ويمثل أيام العرب وأخبارها ويسمى بـ **مدرسة العراق**، فإلى أي حد انضبط الاتجاهين لمنهج النقد التاريخ الإسلامي؟

## ثانيًا: مدرسة المدينة: اتجاه السير والمغازي

كان علم التاريخ عند المسلمين في البداية وثيق الصلة برواية الحديث وتفسير القران الكريم، وذلك لأن المسلمين عندما اشتغلوا بجمع القران وتفسيره ودراسة الأحاديث النبوية احتاجوا إلى تحقيق المناسبات التي نزلت فيها الآيات والمشاهد التي وردت فيها الأحاديث، ولذا عمدوا إلى جمع أخبار السيرة النبوية وأخبار الغزوات.(١٨) بدأت دراسة "مغازي" الرسول في المدينة ضمن دراسة الحديث. ومع أن المحدثين استمروا على اهتمامهم بالمغازي، إلا أن بعضهم أخذ يعني بدراسة حياة الرسول بشكل يتعدى الاقتصار على نواحي التشريع. وكان رواد دراسة المغازي محدثين، وهذا ما يفسر أهمية الإسناد في تقدير قيم المغازي أي ربط قيمة الحديث أو الرواية بمنزلة المحدثين أو الرواة، أو مصادر المعلومات، وأدخل عنصر البحث والتحري في جمع الروايات، وكون أساسًا متينًا للدراسات التاريخية،(١٩) لتصبح السير والمغازي اتجاهًا تاريخيًا مستقلاً، ونورد أهم رواد هذا الاتجاه ومنهجهم لنقد الخبر التاريخي:

**١/٢- عروة بن الزبير بن العوام** ( ٢٣هـ - ٩٤ هـ /٧١٢م):

أول مَنْ ألف في المغازي أي كتب كتابًا حول حياة الرسول، كما كتب الرسائل حول أحداث الإسلام،(٢٠) اتبع أسلوب أهل الحديث في رواياته أي أنه استعمل الإسناد في بعض رواياته كما لم يستعمله في روايات أخرى والتي يثق فيها بالرواة الذين أخذ عنهم أمثال عائشة وآل الزبير.(٢١) أسلوب عروة بسيط في التأليف، بعيد عن الإنشاء، نظرته واقعية وصريحة وخالية من المبالغات، مكنته منزلته الاجتماعية من الحصول على معلومات تاريخية من مصادرها الأولية وخاصةً من عائشة وآل الزبير.(٢٢)

**٢/٢- الزهري** (توفي في ١٢٤ هـ/ ٧٤٢م): وأُختلف في تاريخ ولادته وقيل ٥٠ أو ٥١ أو ٥٦ هجرية، كتب مغازي الرسول وأعطى السيرة النبوية إطارها الذي نعرفه إلى اليوم وتناول عهد الراشدين ومطلع الأيام الأموية بأسلوب تقصى فيه الأخبار من أصحابها.[٢٣] أسند الزهري رواياته، واشتهر بقوة إسناده، ونظرته في ذلك تمثل نظرة عصره، حيث نجده يُعّد رواية التابعين أحيانًا وافية بشروط الإسناد. ولكنه أدخل شيئًا جديدًا هو الإسناد الجمعي، حيث يدمج عدة روايات في خبر متسلسل، كما أنه كتب رواياته ويكون بذلك أول مَنْ فعل ذلك بصورة منظمة، وكانت تتصف بالصراحة ويندر فيه ما نشاهده لدى المؤرخين في ما بعد من مبالغة.[٢٤] وكان يبذل جهودًا متواصلة للتعرف على أحاديث الرسول وأصحابه فكان يغشى المجالس ويزور الأشخاص في دورهم للعثور على حديث أو خبر موثوق.[٢٥]

**٣/٢- وهب بن منبه** (توفي غالبًا سنة ١١٤ هجرية): هو الذي بدأ القصص التاريخي، ويسوق رواياته بأسلوب قصصي دون سند،[٢٦] ولم يكن دقيقًا، بل أنه لم يترفع عن الادعاء الكاذب. ولذا فإنه يُعَدّ إخباريًا قاصًا، ويُعَدّ السخاوي أخباره غير جديرة بالمؤرخين الجديين، وقد جاء باتجاه منحرف ضعيف بالنسبة إلى وجهة المحدثين في المدينة، وجعل من الإسرائيليات مادة لتاريخ ما قبل الإسلام.[٢٧]

**٤/٢- ابن إسحاق** (٧٥هـ - ١٥١ هـ): أبرز مؤرخي السيرة وأحد أعمدة مدرسة المدينة التاريخية، وقد تقصى أخباره الكثيرة والمتنوعة من شيوخه ومن العارفين في المدينة.[٢٨] ومع ابن إسحاق عرف كتابة التاريخ في مدرسة المدينة تطورات جديدة من مظاهرها وجود عنصر القصص الشعبي والاتجاه نحو المبالغة، وبذلك انتقلنا إلى علماء هم مؤرخون أولاً، ثم محدثون من الدرجة الثانية.[٢٩] أما على مستوى منهج نقد الخبر فيبدوا أنه طبق كثيرًا من قواعده تطبيقًا تامًا على أخبار السيرة، ولكن اختلفت دقته في التطبيق، وتفاوتت باختلاف وتفاوت الفترات الزمنية التي تناولها في كتاباته وباختلاف نوع الخبر وأهميته، فأخبار ما قبل الإسلام التي أطلق عليها ابن إسحاق "المبتدأ" يغلب على أخبارها المبالغة وغير موثوق بصحتها لان أغلبها مروى عن وهب بن منبه. فما يلاحظ على ابن إسحاق في روايته لأخبار فترة ما قبل الإسلام عدم الدقة إلى حد ما في تطبيق قواعد منهج النقد التاريخي الإسلامي وكانت أسانيده لا تنتهي إلى الشاهد الحقيقي الذي شهد الواقعة ورآها، أو رأى مصدرها المباشر. أما الأخبار التي تتصل بالنبي وأهل بيته أو دعوته، أو التي تروي في هذه الفترة فنلحظ عليه في رواياتها الدقة إلى حد ما في استعمال الإسناد والاحتياط في النقل والأداء. ويبدو أن دقة ابن إسحاق في تطبيق منهج النقد التاريخي الإسلامي قد بلغت أعلى درجة لها عند روايته لأخبار فترة الرسالة والأخبار الصادرة عن الرسول. وأن شروط نقد السند عند ابن إسحاق إذا قيست بمقاييس أهل عصره اعتبرت صحيحة ودقيقة دقة العصر في النقد والرواية، ولكنها إذا قيست بمقاييس بعض المتأخرين عنه اعتبرت غير دقيقة.[٣٠]

**٥/٢- الواقدي: محمد بن عمر الواقدي** (١٣٠هـ/ ٧٤٨م - ٢٠٧هـ/٨٢٣م): تطورت الدراسات التاريخية معه، فكتابه المغازي اقتصر فيه على الفترة المدنية، ويتمشى بدقة أكثر من ابن إسحاق مع مدرسة المدينة في المادة والأسلوب، فهو منتظم ومنطقي في تناوله مادته، وفي أسلوبه أكثر دقة من ابن إسحاق في استعمال الإسناد وفي تحقيق تواريخ الحوادث.[٣١] أما في ما يخص منهج النقد عند الواقدي فقد كان أشمل وأدق من سلفه ابن إسحاق ويرجع ذلك إلى كون هذا المنهج قد بدا ينضج في عصر الواقدي في حين كان في طور النشأة في عصر ابن إسحاق، حيث كان يعطي قائمة مصادره عن كل غزوة واستعماله الإسناد غالبًا ما ينتهي إلى الشاهد الحقيقي الذي شهد الواقعة واشترك فيها.[٣٢] وتبدو نظرته النقدية أكثر في زيارته لمواقع المعارك ليكمل بذلك مادته، وفي تمحيصه للمواد التي وصلت إليه، وفي بحثه عن وثائق جديدة.[٣٣] وعدم وقوفه موقف السلب في ما يخص الروايات التي تبدوا متناقضة ولكنه مال إلى ترجيح بعضها على بعض ويتضح ذلك في استعماله عبارة "والثبت عندنا". واحتياطه في رواية الأخبار الأدبية كالشعر واقتصاده في رواياتها.[٣٤] وإذا كان أهل الحديث لا يقبلون كل القبول بالواقدي، فالمؤرخون يوثقونه. أما المستشرقون فيرون فيه بسب تدقيقه الزمني والجغرافي واعتماده الوثائق المؤرخ الأول.[٣٥]

**٦/٢- ابن سعد** (توفي في ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م): ألف كتاب الطبقات الكبرى؛ في القسم الأول منه "أخبار النبي"، يضع الخطوط الأخيرة لهيكل السيرة؛ إذ ذهب أبعد من الواقدي في تنظيم مادته وتبويبها، وفي إعطاء مجموعة أوفى من الوثائق.[٣٦] ويمكن تقسيم أخبار هذا الكتاب زمنيًا إلى أخبار النبي، وأخبار ما بعد النبي. وفي ما يخص منهجه في النقد؛ ففي ما يخص أخبار النبي فقد تميز بالتزامه الإسناد في غالب أخبار كتابه سواء في الأخبار التي تتصل بالنبي أو عصره والتي تدخل تحت خبر النبي، وإسناده ينتهي في الغالب إلى الشهود الحقيقيين أو شهود العيان. وتميز أيضًا بالأمانة في النقل والأداء؛ فعندما يروي أخبارًا بأسانيد مختلفة، وفي بعضها زيادة عن بعضها الآخر ينقل لنا الأسانيد كما سمعها، وينص على ما فيها من زيادة أو نقصان، كما أقتصد ودقق في رواية الخبر الأدبي خاصةً الشعر، وإذا أورد شيئًا منها يذكر مصادره فيها ويستعمل الإسناد كثيرًا في روايته لأخبارها، وإسناده ينتهي غالبًا إلى الشاهد الحقيقي للمصدر الأصلي للخبر. أما ما يخص أخبار ما

بعد النبي فقد تميز منهجه النقدي بإشارته بمصادر أخباره التي كان أهمها أستاذه الواقدي، وأستعمل الإسناد، ونقله الأخبار وأداءها بأمانة.(٣٧)

### ثالثا: مدرسة العراق: الاتجاه القبلي

لما بدأ علم التاريخ عند العرب بعد ظهور الإسلام كان قصص الأيام والأنساب التي شكلت حيزًا هامًا من اهتمام العرب قبل الإسلام لا يعدوا كونها روايات لا تنطوي على فكرة تاريخية سارت الدراسات التاريخية في بداياتها -كما سبق أن اشرنا إلى ذلك- في اتجاهين سُميا مدرسة المدينة وقد سبق أن فصلنا فيها، ومدرسة العراق التي تمثل الاتجاه القبلي والتي تمركزت في البصرة والكوفة اللتان اختطهما العرب وانتقلوا إليها ونقلوا إليهما عادتهم الجاهلية وأخلاقهم العربية، فانقسموا فيهما قبائل وبطون وأفخاذ، وأقاموا فيها أسواقا أدبية مثل أسواقهم في الجاهلية للمفاخرة والمناظرة والمناشدة. وقد شجع الأمويون تلك النهضة الأدبية والفكرية خاصةً في ما يتعلق بعادات العرب في جاهليتهم، ولأن العربية لغة الدولة والدين، أصبحت أيضًا لغة الدواوين اشتدت الحاجة إلى ضبطها وجمع ألفاظها واشتدت الحاجة إلى ضبط انساب العرب وأيامها وعلوم القران والحديث والفقه. كما أضاف العرب في هذين المصرين عناصر ثقافية عرفها العرب بعد الإسلام وهذه العناصر تتمثل في الفتوحات وأيامها والعصبيات السياسية القبلية التي فجرها التنازع حول السلطة، والشعبوية التي نمت لدى الشعوب المغلوبة خاصة الفرس، كل هذه العوامل والظروف ساهمت في بزوغ هذا الاتجاه في التدوين التاريخي الذي يعتبر ظهوره حسب عدد من النقاد مرحلة الانتقال من الرواية الشفوية إلى الرواية المدوّنة.(٣٨) ونورد في ما يلي أهم رواد هذا الاتجاه ومنهجهم في نقد الخبر والرواية التاريخيين:

**١/٣- أبو مخنف لوط بن يحيى** (توفي سنة ١٥٨هـ): إخباري كوفي كتب عن الردة وعن فتوح الشام والعراق، والشورى، وصِفين، وعن الحوادث التالية في العراق حتى نهاية العصر الأموي وبخاصةً الثورات والمعارك... استعمل أبي مخنف الإسناد بشيء من التسامح ويعتبره المحدثون ضعيف الإسناد، واستعمل الروايات العائلية عن صفين خاصة، واعتمد بكثرة على روايات قبيلته الأزد، كما أنه استفاد من الروايات الكوفية الأخرى، ... ونلاحظ أن سلاسل رواياته كثيرة وتتبدل بتبدل الحوادث. ويورد أبو مخنف عادة الصورة العراقية الكوفية للحوادث، فهو أميل للعراق تجاه الشام، نتيجة اعتزاز القبائل بمصرها، كما أنه أميل للعلويين تجاه الأمويين، كما أن اعتزاز القبائل بمآثرها ينعكس أحيانًا في رواياته، ولكن أخباره على العموم ليست متحيزة، كما نجد أسلوبه يعكس أثر مجالس السمر وشيئًا من وجهة قصص الأيام.(٣٩)

**٢/٣- عوانة بن الحكم** (توفي في ١٤٧هـ/ ٧٦٤م): إخباري كوفي، من كتبه كتاب التاريخ يتناول فيه أحداث التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري، وكتاب سيرة معاوية وبني أمية. والروايات التي وردت في كتابيه تكشف معرفة قوية بدخائل العهد الأموي، على أنه لا يتعصب للأمويين وإن حسب عليهم، لأنه في الواقع لا يهمل الآراء المعارضة لهم ولا الروايات العراقية والمدنية.(٤٠) كانت خطته في الكتابة على أساس التسلسل التاريخي، أو على سيرة الخلفاء تمثل خطوة لها دلالتها في تطور الكتابة ضمن الاتجاه القبلي، استعمل الإسناد بصورة مفككة كما أن طريقة إيراده الشعر في أخباره تعكس أثر أسلوب قصص الأيام.(٤١)

**٣/٣- سيف بن عمر** (توفي ١٨٠ هـ/٧٩٦م): إخباري كوفي، روي عنه كتابان أحدهما عن الردة والفتوحات والثاني عن الفتنة ووقعة الجمل، وأخباره في الكتابين مستقاة من روايات قبيلة تميم ولهذا ظهرت فيها نظرتها القبلية والميول العراقية بشكل عام كما يظهر فيها القصص العاطفي على أسلوب الأيام، وسيف متهم عن كمعظم الإخباريين في رواية الحديث ولكنه عند الطبري موثوق في الأخبار.(٤٢)

**٤/٣- نصر بن مزاحم** (توفي في ٢١٢ هـ/ ٨٦٧م): إخباري كوفي شيعي، تناول عدة موضوعات منها وقعة الجمل وصفين ومقتل الحسين وأخبار المختار ومناقب الأئمة...،(٤٣) ويلاحظ أن عنايته بالتواريخ ضعيفة، ويستعمل الإسناد بكثير من التساهل، أما أسلوبه في الكتابة فهو مثل واضح لأسلوب قصص الأيام.(٤٤)

**٥/٣- المدائني:** (١٣٥هـ- ٢٢٥هـ/ ٧٥٢م - ٨٣٩م) يمكن اعتباره قمة الطور الإخباري السابق للتأريخ. وقائمة كتب المدائني تجعله أول قائمة المكثرين من التأليف في الإسلام.(٤٥) يعطي أكثر من رواية حول الموضوع الواحد؛ وبالتالي يعطينا صورة واقعية من خلال نقده لرواياته وإثباته أسانيده.(٤٦) يمثل المدائني درجة أعلى من أسلافه في البحث والدقة، ويظهر أنه اتبع أسلوب المحدثين في نقد الروايات، لذا صار يتمتع بثقة أكثر من أسلافه، جاء المدائني بأخبار أوفى أو أكثر توازنا ممن سلف عن الحوادث والموضوعات التي تناولها. وقد أيد البحث الحديث دقته.(٤٧)

### رابعًا: كبار المؤرخين

عرف النصف الثاني من القرن الهجري ظهور مؤرخين لا تَحُدهم مدرسة أو اتجاه من الاتجاهين السالفي الذكر، بل حاولوا الاستفادة من مواد السيرة ومن كتب الإخباريين ومن كتب الأنساب ومن المصادر الأخرى المتيسرة، وشملت دراساتهم الأمة الإسلامية بصفة منظمة وكان عملهم انتقاء المادة بعد النقد وأفقهم عامًا أو عالميًا.(٤٨) وسنوضح في ما يلي أسلوب ومنهج النقد لدى بعض هؤلاء المؤرخين:

**٤/١- ابن قتيبة الدينوري** (٢١٣- ٢٧٠هـ/ ٨٢٨-٨٨٣م): من مؤلفاته عيون الأخبار والمعارف. ففي كتابه المعارف يمزج فيه مختلف خطوط الكتابة التاريخية المختلفة. واستفاد في كتابته من مصادر مكتوبة وروايات شفوية، ويلاحظ أن من ذكر من مصادره لهم منزلة عالية في حقول دراستهم مثل ابن إسحاق والواقدي...[٤٩] تميز ابن قتيبة بحس نقد جعله لا يقصّر نقده على مصادره بل يتعدى ذلك إلى المعلومات الواردة، مع إيراد الآراء السائدة في عصره.[٥٠] وإجمالاً لم يطبق ابن قتيبة في أخبار كتابه المعارف كل قواعد المنهج التاريخي الإسلامي تطبيقًا تامًا، إذ أهمل الإسناد في كثير منها، أما بالنسبة للأخبار التي يغلب عليها الندرة والطرفة فنلحظ عليه في رواياته لها التزامه الإسناد.[٥١]

**٤/٢- البلاذري**:( توفي في ٢٧٩هـ/٨٩٢م) له كتابان مهمان هما فتوح البلدان وأنساب الأشراف، فالنسبة للكتاب الأول فقد أخذ البلاذري مادته من الكتب الخاصة بفتوح مصر والمواد التي استطاع جمعها خلال زيارته للأمصار، وطريقته في الكتابة تكمن في أنه ينتقي المادة بعد الغربلة والنقد، ويعطي صورة متزنة عن الحوادث، مع تجنب إيراد روايات متعددة حول الحادث. يعتمد كثيرًا على روايات المدينة التي تتصف بالحياد والدقة أكثر من غيرها. أما كتابه أنساب الأشراف وهو كتاب عام للتاريخ الإسلامي، فخطته تجمع بين أساليب كتابة كتب الطبقات وكتب الأخبار وكتب الأنساب، ينقد فيه مصادره قبل الأخذ عنها، وفي انتقاءه لمادته التاريخية يعطي أهمية خاصة للروايات التي تعود للمنطقة التي وقع فيها الحادث.[٥٢] تمسك البلاذري بالإسناد ودقته في فتوح وأخبار النبي حيث شدّد ودقّق في الرواية والتزام الإسناد، أما في ما يتعلق بأخبار ما بعد النبي فقد التزم الإسناد في عامة أخبار كتابه.[٥٣] وعلى الرغم من الاتصال المباشر للبلاذري بالبلاط العباسي فإن أخباره محايدة لا تضيق بالموضوعية ومتزنة لا تشرد وراء الاستطراد والهوى.[٥٤]

**٤/٣- اليعقوبي** ( توفي سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م): مؤرخ من طبقة الكتاب يجمع بين ثقافة واسعة وخبرة علمية في الإدارة،[٥٥] له كتب متعددة منها "تاريخ اليعقوبي"، و"كتاب البلدان". وتاريخ اليعقوبي فهو موجز تاريخي منظم يتناول التاريخ العالمي منذ الخلق حتى سنة (٢٥٩هـ/ ٧٨٢م). أما في ما يخص مصادره في هذا الكتاب فنراه يعتمد في قسم التاريخ القديم يرجع إلى المصادر الأصلية كالكتاب المقدس مثلاً، وحين يتحدث عن التاريخ الفارسي لا ينسى أن ينبه القارئ إلى أن مادته أسطورية وبالتالي يصعب الوثوق بها، وفي مجال كتابته عن اليونان يعتمد اليعقوبي الكتب اليونانية المترجمة.[٥٦] أما في قسم التاريخ الإسلامي فإن اليعقوبي يتبع أسلوب الانتقاء من الروايات بعد التدقيق، وهو يبين أنه راجع إلى ما رواه الأشياخ المتقدمون من العلماء والرواة وأصحاب السير والأخبار والتأريخ، ووجد أنهم اختلفوا في أحاديثهم وأخبارهم فحاول أن يمحصها وأن يأخذ أجمع المقالات والروايات وأن يؤلف بينها لكتابة تاريخه. في هذا القسم من كتابه الخاص بالتاريخ الإسلامي لا يرى اليعقوبي ضرورة لإعطاء الأسانيد وذلك لأن النظرة إلى الأسانيد التاريخية الهامة استقرت قبله، ونلاحظ أن اليعقوبي متزن في أخباره وبصورة عامة دقيق في ما أورد من معلومات.[٥٧] ورغم تشيعه فإنه لا يعتمد المصادر الشيعية وحدها، ولكن تعدى ذلك إلى غيرها من المصادر التي تمثل وجهات نظر المدارس الإسلامية المختلفة.[٥٨]

**٤/٤- الطبري** (توفي في ٣١٠هـ/٨٩١م): صاحب كتاب تاريخ الرسل والملوك الذي يمثل قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب في مدة التكوين، فقد كان الطبري طالب علم لا يعرف الكلل، وقد بلغ في علمه بالروايات التاريخية والروايات الفقهية منزلة لا تبارى. وكانت نظرته للتاريخ وأسلوبه في كتابته متأثرة بدراسته وثقافته كمحدث وفقيه، ولذا فإن طريقته في نقد الروايات تتجه إلى الإسناد، في حين أن مصادره مؤرخون لهم منزلة موثوقة في حقولهم وأوفي الموضوعات التي كتبوا عنها. وقيمة الروايات عنده تعتمد على قوة أسانيدها، وكلما كان بدء السند أقرب إلى الحادثة كان أفضل بالنسبة إليه.[٥٩]

**٤/٥- ابن خلدون** (١٣٣٢ - ١٣٨٢م): من أشهر كتبه كتاب "المقدمة"، وهو مقدمة لكتابه في التاريخ "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وقد تضمنت هذه المقدمة أهم أراء وأفكار ابن خلدون في مجال التاريخ خاصةً على مستوى المنهج النقدي للتاريخ، وذكر في ذلك الشروط والضوابط التي ينبغي أن يلتزم بها المؤرخ في نقله للأخبار حيث قال: "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية ؛إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لَمْن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المذلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على

طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط؛ ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر؛ ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد".[٦٠]

كما انتقد طريقة المؤرخين المسلمين في نقل الأخبار، وانتقد جمعهم للروايات دون منهج خاص يفرق بين الأسطوري والحقيقي من الأخبار؛ حيث كانت الأحداث تروى على علاتها دون تمحيص أو تدقيق، فالأغلبية من المؤرخين استوعبوا بلا نقد مادة التاريخ المنقولة إليهم بطريقة الاتباع،[٦١] وفي هذا يقول: "وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهَموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المُضْعَفَة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثيرُ ممن بعدهم واتبعوها، وأدَّوْها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا تُرّهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطَرْف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار خليل"[٦٢]

كما حذر ابن خلدون من المزالق التي يقع فيها المؤرخين وحدد الأسباب التي تؤدي إليها بقوله: "ولما كان الكذب متطرقًا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضًا الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضًا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض".[٦٣]

قد أسترسل الباحثون في استنباط أهم أفكار ابن خلدون النقدية في مجال التاريخ ونذكر بعضها في ما يلي:

- يرفض الإسناد منهجا للتاريخ، ليخرج بذلك عن تقليد متداول منذ قرون ويرفع مفهوم التاريخ إلى مستوى إنتاج التاريخ. ودعا إلى رد علم التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع (طبائع العمران) ووضع حد لاستنساخ لا ينتهي لأنماط السرد والخبر.[٦٤]
- إن الإسناد عبر الجرح والتعديل يفيد حقيقة الخبر في علوم الحديث، ويمكن تطبيقه أيضًا على الخبر التاريخي، لكنه غير كاف لتمحيص الخبر المتعلق بالاجتماع الانساني، وهنا يضيف ابن خلدون تأسيسًا على البرهان العقلي والمعرفة التجريبية معيار "الممكن والممتنع".[٦٥]
- أسلوب الجرح والتعديل أسلوب أضحى بعد عدة قرون من ممارسته في كتب التواريخ والأخبار (بعد القرن الثالث للهجرة) أسلوبًا تكراريًا وتقليدًا يفتقد روح النقد العلمي التي انطلق منها في القرن الثاني للهجرة ويقدم إلى الأهواء السياسية والصراعات التي عصفت بالمجتمع الإسلامي مرجعية جاهزة للتبرير ووضع التواريخ وفقًا للإرادات الذاتية.[٦٦]

## خاتمة

رواية ونقد الخبر قد طبق على التاريخ منذ نشأته وخاصة في الجانب الإسلامي منه أي السيرة والمغازي تطبيقًا تامًا. ولكن تفاوتت دقة بعض مؤلفي المغازي خلال القرنين الثاني والثالث في التطبيق تبعًا لاختلاف مصادر أخبارهم وفترتها الزمنية ونوعها، فدقتهم في رواية الأخبار التي تمس الرسول أو حياته أو النبوة عامة أعلى بكثير من دقتهم في رواية الأخبار التي لا تتصل بالرسول، وكان ابن سعد أدقهم نظرًا إلى دقة علماء عصر ابن سعد أصحاب هذا المنهج في التقنين والتقعيد، وبذلك يكون الربع الأول من القرن الثالث عصر نضوج نقد الخبر واكتماله.[٦٧] إلا أن هذا المنهج تعرض لمجموعة من الانتقادات من طرف ابن خلدون الذي يرفض الإسناد منهجًا للتاريخ، لأن منهج نقد الخبر في نظره غير كاف لتمحيص الخبر المتعلق بالاجتماع الإنساني.

## الهوامش:


(١) الدوري عبد العزيز، **نشأة علم التاريخ عند العرب**؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٧، ص١٨.
(٢) العروي عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء/ بيروت ٢٠٠٦، ص٨٠.
(٣) العروي عبد الله، المرجع نفسه، ص ٨٠.
(٤) موافي عثمان، **منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية. ص ١٠٤-١٠٥.
(٥) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص١٠٦.
(٦) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، ط الثامنة، بيروت-لبنان،٢٠٠٥، ص٣٢٢.
(٧) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط الرابعة – مصر ٢٠٠٤.ص٤٥٣-٤٥٤.
(٨) الطحان محمود، **تيسير مصطلح الحديث**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة ٩، ١٩٩٦ م.-١٤١٨هـ.ص١٦.
(٩) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص١٧٣.
(١٠) أمحزون محمد، **منهج دراسة التاريخ الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١١م-١٤٣٢ هـ، ص٢٩-٣٠.
(١١) موافي عثمان، المرجع ، ص١٧٤ – ١٧٥.
(١٢) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص١٧٥.
(١٣) أمحزون محمد، المرجع نفسه، ص ٤٠.
(١٤) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، المرجع نفسه، ص١٢٣٣.
(١٥) الطحان محمود، المرجع نفسه، ص١٦.
(١٦) موافي عثمان، المرجع نفسه،ص١٧٧.
(١٧) رستم أسد، **مصطلح التاريخ**، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، صيدا – بيروت ٢٠٠٢، ص٥٧.
(١٨) الحويري محمود محمد، **منهج البحث في التاريخ**، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات،٢٠٠١. ص١١٢.
(١٩) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص١٩.
(٢٠) شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**. ج١، الطبعة الثالثة، دار الملايين بيروت، ١٩٨٣. ص١٥٢.
(٢١) ترحيني محمد أحمد، **المؤرخون والتاريخ عند العرب**، دار الكتب العلمية ودار الريف، بيروت لبنان (ب. ت) ص٤٤.
(٢٢) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٠.
(٢٣) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٥٨.
(٢٤) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٢-٢٣.
(٢٥) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٤٧.
(٢٦) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٥٤-١٥٥.
(٢٧) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٤.
(٢٨) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٢٩) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٤.
(٣٠) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣.
(٣١) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٧.
(٣٢) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٠٦-٢٠٧.
(٣٣) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٨.
(٣٤) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٠٩-١١٠.
(٣٥) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٦٦.
(٣٦) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٢٨.
(٣٧) موافي عثمان، **منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية. ص٢١٠-٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤-٢١٥.
(٣٨) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٥٩-٦٠.
(٣٩) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٣١.
(٤٠) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٧٩-١٨٠.
(٤١) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٣٢-٣٣.
(٤٢) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٨٠.
(٤٣) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٦٤.
(٤٤) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٣٤.
(٤٥) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص١٨٦.
(٤٦) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٦٦.
(٤٧) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٣٥.
(٤٨) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٤٢.
(٤٩) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٤٦.
(٥٠) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٧٤.
(٥١) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٢٤.
(٥٢) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٤٢-٤٣.
(٥٣) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٢٠-٢٢١.
(٥٤) شاكر مصطفى، المرجع نفسه، ص٢٤٥.
(٥٥) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٥٦) ترحيني محمد أحمد، المرجع نفسه، ص٧٧.
(٥٧) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٤٥.
(٥٨) موافي عثمان، المرجع نفسه، ص٢٢٦.
(٥٩) الدوري عبد العزيز، المرجع نفسه، ص٤٨.
(٦٠) ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة، الطبعة الأولى، بيروت – صيدا،١٩٩٩، ص١٦.
(٦١) طحطح فؤاد خاليد، **في فلسفة التاريخ**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت– منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص٨٢.
(٦٢) ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، المرجع نفسه، ص١٠.
(٦٣) ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، المرجع نفسه، ص٤٠.
(٦٤) أومليل علي، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥، ص٦-٧.
(٦٥) كوثراني وجيه، **تاريخ التأريخ: اتجاهات/ مدارس/ مناهج**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى ٢٠١٢، الدوحة – قطر، ص١٠١.
(٦٦) المرجع نفسه، ص١٠١.
(٦٧) موافي عثمان، **منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية. ص٢١٦.

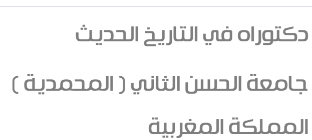
ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# مفهوم الزمن في المدارس التاريخية الحديثة
## مدرسة الحوليات نموذجًا




**د. منير روكي**



دكتوراه في التاريخ الحديث
جامعة الحسن الثاني ( المحمدية )
المملكة المغربية



### مُلَخّصْ

هل التاريخ علم الماضي؟ ينفر المؤرخون المعاصرون من هذا التعريف. إن تحويل الماضي إلى موضوع علم هو في الأساس فكرة تافهة لأن الأحوال الماضية لا يمكن بأية حالة من الأحوال إحياءها من جديد. ومع ذلك، فالماضي حاضر بآثاره في ذهن المؤرخ. لا بد من مقارنة الماضي بالحاضر والحاضر بالماضي. في هذه الحالة، تكون معرفة الماضي نسبية إذ تستجيب لمتطلبات الوضع القائم هذا ما يؤكده المؤرخ الايطالي "ب. كروتسي" حين يقول "إن التاريخ كلّه تاريخ حاضر". أكثر من ذلك فالتاريخ "عالم ذهني يستنبط في كل لحظة من الآثار القائمة وهو ليس تمام الماضي بل الماضي المحفوظ". إن الماضي التاريخي ليس هو الماضي بل الماضي – الحاضر وأن عمل المؤرخ ليس إحياء الماضي أو بعثه من جديد بل إعادة بنائه باستمرار على قواعد صحيحة ومناهج علمية. يعتبر تاريخ الزمن الراهن أو الحاضر مفهومًا جديدًا ارتبط تأسيسه بتطور الإسطوغرافيا، والبناء التدريجي للتحقيب كآلية للسرد التاريخي أو كمفهوم لتمثل الزمن الماضي، فظل مثله مثل هذه المفاهيم محاطًا بلبس يستلزم معالجة خاصة لتوضيح مجالات استعماله، فالتاريخ الحديث، والمعاصر، والراهن كلها مصطلحات تحيل على حقب تاريخية محددة بهذا القدر أو ذاك من الدقة حسب المدارس التاريخية الأوربية، كما تحيل داخل كل حقبة على شيء آخر له ما يميزه. هذا الشيء الآخر هو الذي يُسائل المؤرخ، ويدفعه للتدقيق، والتوضيح، والبحث.



**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٠١ أغسطس ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١٢ نوفمبر ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

الكتابـة التاريخيـة، الأرشـيفات الرسـمية، العلـوم الإنسـانية، إنتـاج الماضي، الزمن الراهن

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

منير روكي. "مفهوم الزمن في المدارس التاريخية الحديثة: مدرسة الحوليات نموذجًا".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص١٠٦ – ١١٠.


### مُقَدِّمَةٌ

كرّست مدرسة الحوليات، بأجيالها الثلاثة، أعمالها للتاريخ الاجتماعي، الذي تصير فيه الطبقات، والجماعات، والأصناف، والبلدان، أبطالَ التاريخ، فقد تحوّل التاريخ، مع فرناند بروديل، إلى تاريخ جغرافي أكثر بنيوية، لا يأخذ بعين الاعتبار إلا القوى ذات التطوّر البطيء، التي تنتمي إلى تاريخ الزمن الطويل، وازدهرت بعده سلسلة من الدراسات، التي استلهمت منه مفهوم الحقب الزمنية الطويلة، وهي دراسات تُعَدُّ، إلى اليوم، من أهمّ الأبحاث الجديدة بالاهتمام في كتابة التاريخ. غَيَّرَ الإيقاع البطيء للتاريخ منظورَ المؤرخين الأكاديميين إلى كثير من الأحداث والقضايا، فالتركيز انصبّ، بالأساس، على دراسة الحقب الطويلة المدى، وهذا ما يُفَسِّرُ النجاحات الباهرة، التي تحقّقت، سواء على مستوى المناهج المتبعة، أم على مستوى المواضيع المطروقة، والتي مثَّلت قطيعة نهائية مع التاريخ الفردي، والتاريخ الكرونولوجي، والتاريخ الرواية.

بدأ هذا التوجّه في البحث يعيش، منذ ثمانينيات القرن العشرين، ارتجاجاتٍ، وانقلابات في المفاهيم، ولاسيما بعد تراجع

موجة البنيوية في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، فقد تناول الفيلسوف بول ريكور، في كتابه (الزمن والسرد)، وَهْمَ المدرسة التاريخية الفرنسية الحوليات، التي أبعدت الرواية التاريخية، من خلال إعادة قراءة أطروحة "فرناند بروديل" من منظور مختلف؛ إذ برهن أنّ كتابة هذا الأخير تستجيب لكلّ قواعد الحكاية في دراماتيكيتها، التي تنقلنا من مركز عالم إلى آخر خلال القرن السادس عشر، فكيف أصبحت مدرسة الحوليات تنظر إلى الزمن باعتباره من المفاهيم الرئيسة المهيكلة لما أصبح يسمى بـ "التاريخ الجديد"؟

## أولاً: الحوليات (الأصول والبرنامج)

### ١/١- نشأة الحوليات:

ترجع الإرهاصات الأولية التي استهدفت تأصيل الكتابة التاريخية في فرنسا على الأقل إلى القرن التاسع عشر. وقد أعقب هذه المبادرة الأولى مبادرات أخرى لا تخلو من أهمية، حيث ستشكل أحد المنطلقات الأساسية في تجدير البحث التاريخي الفرنسي. ويتعلق الأمر هنا بالمشروع المتزامن وهزيمة ١٨٧٠، إذ تأسست سنة ١٨٧٦ "المجلة التاريخية" التي كانت تقليدًا واعيًا للمجلات العلمية الألمانية. ثم تأسيس "مجلة التركيب التاريخي" التي عبرت عن نفسها في صمت خلال العشرينيات، وبشكل أكثر علانية خلال الثلاثينيات. حيث حملت هذه النزعة الجديدة للتاريخ الفرنسي ومنذ بدايتها، شعار التصدي للوضعانية التي هيمنت منذ بداية القرن العشرين على الإنتاج التاريخي في شكله التقليدي المهلوس بالحدث، والمقيد بالوثيقة بمفهومها الضيق، والتمرد على النظام الجامعي بكل توجهاته المنهجية والمفاهيمية والعملية الذي تقوده السوربون[١]. مقترحة برنامجًا بديلاً يروم فك الارتباط وإحداث قطيعة معرفية مع المشهد الذي ميز الاسطوغرافيا الفرنسية، هادفًا في ذات الوقت إلى خلق نسق متلاحم من العناصر الجديدة والحاسمة في دراسة وكتابة التاريخ، وتركيز الاهتمام على القضايا الجديدة التي تمس التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والديمغرافي والذهني، ثم توسيع حقل المعرفة التاريخية وذلك بالانفتاح على مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومواصلة الاحتكاك بها، وفرز أسلوب جديد في طرح الإشكاليات وتصور جديد لزمن التاريخ.[٢]

وانسجامًا مع منظورها، ارتكز هذا التصور الجديد على معايير نظرية ومنهجية وعملية، إذ مكن البحث التاريخي من الاستفادة من "علوم الإنسان" واستغلال وتوظيف حصيلة العلوم المجاورة وإضافة تكوين أولي حول الحفريات والإحصاء واللغات القديمة... وحافظت على بعض الإسهامات العلمية التي قدمتها الماركسية، وتطبيق طرق التحليل البنيوي خاصةً أعمال (ك. ل. شتراوس). كما جسدت أهدافها في إعطاء بعد تاريخي زمني للمتغيرات الاقتصادية المختلفة التي يمكن حسابها من أجل إدراك الحلقات العميقة والظواهر ذات المدى الطويل نتيجة إخفاقات المشروع الرأسمالي، والقضاء على عقلية التخصص وذلك بالتشجيع على تعدد التخصصات LA PLURIDISCIPLINARITE, والمساهمة في صياغة وبلورة مسح أركيولوجي شامل لتاريخ الإنسانية، خاصةً تاريخ الشعوب غير المكتوب.[٣]

### ٢/١- مفهوم الزمن عند مدرسة الحوليات:

لقد حاول بعض المؤرخين الذين اهتموا بالزمن التاريخي توطين الزمن الراهن ما بين الماضي، والمستقبل إلا أن التوطين في واقع الأمر صعب للغاية فأين ينتهي الماضي، وأين يبدأ المستقبل؟ هذا السؤال الجديد يدفع الباحث في التاريخ إلى العودة إلى تنظيرات المدارس التاريخية الأوربية حول الزمن الراهن. فقد اعتمدت المدرسة الوضعية في التاريخ كمسافة نقدية البعد الزمني فأوقفت مجال الماضي على بعد خمسين أو ثلاثين سنة من تاريخ كتابة المؤرخ للتاريخ، وبررت ذلك مرة بوضوح الرؤية نظرا للبعد الضروري، ومرة بتوفر المادة المصدرية الرسمية، والعمومية، أي فترات وضع الدول لأرشيفاتها رهن إشارة الباحثين. من البديهي أن التبريرين لا يصمدان أمام النقد المنهجي فالقرب عكس البعد قد يكون أفضل لمراقبة علمية، كما أن قوانين الدول في مجال التوثيق قد تقلص أو تمدد المسافات الزمنية لفتح أرشيفاتها جزئيا أو كليا. قد يبدو هذا الحديث بديهيا إلا أن الأمر معقد في العمق إذ يتعلق ببنية الزمن، فالتطورية الوضعية تمثله كخط مستقيم لذلك تصورت الماضي – الحاضر – المستقبل، كتقطيع عمودي صارم في خط أفقي، وبذلك لم تثر لديها مسألة الحدود أية إشكالية[٤].

أما بالنسبة لمدرسة الحوليات الفرنسية فقد اهتمت بالزمن الراهن في بداياتها، حيث إن أهم تجديد أدخله مؤرخو الحوليات في ميدان الدراسات التاريخية هو الربط بين الماضي، والحاضر.[٥] فقد كان لوسيان فيبر ومارك بلوخ منبهرين بالحاضر، وذلك رغم كونهما مختصين: الأول في القرن ١٦، والثاني في التاريخ الوسيط . كان مارك بلوخ يعتبر امتداد الحقل التاريخي إلى معرفة الزمن الراهن جرأة ضرورية، بدليل أن نسبة المقالات التي تتعلق بالزمن الراهن على صفحات مجلة حوليات التاريخ الاقتصادي، والاجتماعي كانت كبيرة[٦].

كان تأسيس مدرسة الحوليات بداية للقطيعة مع التصور الماضوي الصرف في الخطاب التاريخي، والربط بين الماضي والحاضر من خلال بناء تاريخ يكون مجال بحثه ليس الماضي فقط، ولكن المجتمع المعاصر أيضا، حيث دعا لوسيان فيبر إلى استيحاء القضايا التي يطرحها الزمن الحاضر الذي فيه يعيش ويفكر ويكتب. فمساءلة الماضي من خلال الحاضر بالنسبة إلى الحوليات لها قيمة استكشافية، ذلك أن الحاضر يساعد على البحث عن الماضي، ويسمح بإعطاء قيمة للتاريخ، ويثري معرفة

الماضي. انطلاقًا من هذه القيمة الاستكشافية للحاضر دافعت الحوليات عن تصور ذي نزعة نسبية للخطاب التاريخي، لأن التاريخ المنغمس في عصره، والغارق في مشاكل الحاضر يترتب عنه بناء الزمن التاريخي، والإيضاحات والتقسيمات التي كانت حدودها هي نفسها التي سمحت بالبحوث. فالتاريخ: "يبحث عن الأحداث والوقائع ويعطيها قيمة في الماضي، وعن التوجهات التي تهيئ الزمن الحاضر، وتسمح بفهمه، وتساعد على أن يعاش. فالتاريخ يصنع الماضي الذي يحتاجه"(٧).

فإذا كان على المؤرخ حينئذ أن يعيد كتابة التاريخ حسب تساؤلات الحاضر، فهذا ليس مناقضا بالنسبة للحوليات للخصائص العلمية التي يجب أن يتحلى بها المشروع التاريخي، وإذا كان الحاضر يساهم في فهم أفضل للماضي، فالعلاقة بين الماضي – والحاضر تعمل في الاتجاه المعاكس. يرفض مارك بلوخ التعريف الذي يقلص التاريخ إلى دور علم للماضي، لأن القيمة الاستكشافية للحاضر تكمن في معرفة الماضي. لهذا ذهب بلوخ بعيدًا في هذا الطرح، فهو يتصور مقاربة تكرارية لدى المؤرخ أي مقاربة ارتدادية. ينطلق المؤرخ من الحاضر ليصل عبر الزمن إلى مجتمعات الماضي.(٨)

إن الأهمية التي أعطيت للراهن جلية في مجلة الحوليات التي كانت في هذه الفترة الأولى متجهة أساسا نحو دراسة المجتمع المعاصر، فعندما نتصفح الأعداد الأولى من مجلة الحوليات نلاحظ الاهتمام الكبير الذي كانت تعطيه لقضايا الساعة، مثل: مسألة الأزمة المالية، والفلاحية، والاقتصادية، وقضية البطالة، وظهور النازية، ومسألة التخطيط الاقتصادي في النظام السوفياتي، وكانت هذه المواضيع تشغل نصف حيز المجلة إلى حدود سنة ١٩٣٩(٩) . هذه العناوين تكشف لنا التوجه الواضح لمدرسة الحوليات، من خلال حضور المسائل اليومية، وغياب المواضيع السياسية، والاهتمام بالقضايا العالمية في خطاب الحوليات، وما فتئت رابطة ماضي/حاضر تتأكد باستمرار من قبل مديري المجلة مارك بلوخ ولوسيان فيبر اللذين أكدا على أن هذه الرابطة هي معنى المقاربة التاريخية ذاتها: "لماذا الحديث عن الماضي والحاضر؟ فالواقع واحد أن يضع الناس أصبعهم على هذه الوحدة، سيظل ذلك اليوم كما بالأمس هدف الحوليات فبين الماضي، والحاضر ليس هناك عازل تلك هي أنشودة الحوليات"(١٠) .

كان اهتمام أصحاب الحوليات بالحاضر أو الراهن يختلف نوعيًا عن اهتمام غيرهم به، إذ إن منظري التاريخ الجديد ربطوا ربطا نظريا محكما بين الحاضر والماضي، وهو ربط سعى بصفة خاصة إلى تجاوز الانتقادات التي كان علماء السوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا يوجهونها للتاريخ، ووضع حدًا لذلك النقاش العقيم بين دعاة دراسة الماضي، ودعاة دراسة الحاضر، وفي هذا الصدد يقول فيرناند بروديل: "إن الحاضر والماضي يضيء كل منهما الآخر"(١١). وهي فكرة أساسية عند مؤسسي الحوليات الأولين، حيث بلورها مارك بلوخ بوضوح في نظريته عن التاريخ التراجعي القائمة على أن الحاضر يفسر الماضي، وأن الماضي يفسر الحاضر في علاقة جدلية تضع الحاضر والماضي في نفس المستوى من الأهمية. وهي نفس الفكرة التي نجدها في أشكال أخرى لدى أهم أعلام مدرسة الحوليات، مثل: لوسيان فيبر، فيرناند بروديل، فرانسوا فيري، وغيرهم من المؤرخين.(١٢)

يعتبر جاك لوغوف أن اقتحام التاريخ الجديد مجال التاريخ الراهن لا يزال محدودًا، ويشهد على ذلك ضعف حضور الفترة المعاصرة في مجلة الحوليات خلال السنوات الأخيرة، ويؤكد لوغوف أن التاريخ الراهن ينجز بطريقة أحسن مما ينجزه المؤرخون المحترفون، من طرف علماء الاجتماع، وعلماء السياسة، وبعض الصحفيين البارزين فلا يزال اقتحام التاريخ الجديد مجال التاريخ الراهن من المهمات الأكيدة، خاصةً مع عودة الحدث، وهيمنة الإيديولوجيات، مما يشكل حقلا ثريا للمؤرخ الجديد لإنجاز بحوث نموذجية.(١٣)

## ثانيًا: الإشكاليات التي يطرحها تاريخ الزمن الراهن

طرح المؤرخون الأوربيون إشكالاً جوهريًا أطر علاقتهم بتاريخ الزمن الراهن وهو: هل هناك إمكانية أو استحالة لإدماج الزمن الراهن أو التاريخ المباشر في حقل تخصص المؤرخين؟ والتعامل معهما بنفس طريقة تعاملهم مع الحقب التاريخية الأخرى. فالتاريخ الراهن يطرح إشكالات معرفية، ومنهجية أساسية يمكن تحديدها في النقط التالية:

**٢/١- غياب مسافة كافية للتعامل مع الوقائع والأحداث التي تشكل التاريخ الراهن:**

فخط التاريخ الراهن يتكون أساسًا، وفي الوقت نفسه من القرب الزمني لعملية البحث في الموضوع المتطرق إليه، ومن القرب الميداني بين الباحث، والحدث موضوع الدراسة، فالعملية التاريخية التي تتم مقاربتها هي عملية قريبة، وسريعة الإنجاز من طرف فاعل أو شاهد قريب من الحدث.(١٤)

**٢/٢- مشكل الأرشيفات الرسمية:**

يطرح تاريخ الزمن الراهن مسألة استحالة وصول الباحث إلى الأرشيف الرسمي المحكوم في الكثير من الأحيان بقوانين تفرض تأجيل فتحه لعدة سنوات (بين ٢٠ و٣٠ سنة) أو حتى لعقود (٥٠-١٥٠ سنة)، نظرًا لاحتوائها على وثائق سرية(١٥)، كما هو الشأن حاليًا في فرنسا بالنسبة للوثائق السرية الخاصة بأسلحة الدمار الشامل، والملفات الشخصية لرجال المخابرات، والجواسيس الشيء الذي يطرح العلاقة بين المؤرخ، والأرشيف، وإمكانية إطلاع الباحثين على مستندات مختلف المؤسسات الإدارية والحزبية والإعلامية أيضًا.

**٢/٣- مصادر تاريخ الزمن الراهن:**

استعان المؤرخون في ظل عدم توفر الوثائق بأدوات خاصة مستقاة من علوم قريبة، ولجؤوا إلى القيام بأبحاث ميدانية، وإجراء المقابلات، واستقصاء الشهادات للاكتشاف والاستكشاف. فقد بات الباحث في التاريخ الراهن يواجه تحديات كبيرة إزاء تنوع المصادر، وكثرة مواضيعها التي تجاوزت الحدود الضيقة لتخصصه لتشمل علومًا أخرى كالاقتصاد، والقانون، والأنثروبولوجيا، وكلما تعمق البحث، وتقاطعت محاوره كلما ازدادت الرغبة في الاستعانة بشهادات مختلفة ومتنوعة. لذا لا يمكن تجاهل وجود ودور الفاعلين، والأحياء والشهود.[١٦] لكن المثير للجدل في أوساط المؤرخين هو الخوف من أن تسقط كتابات المؤرخ في قبضة الشاهد، وتستسلم لإغراءات ذاته، وذاكرته فتنتقصها الموضوعية ويعوزها الحياد، مما يحتم على الباحث التسلح بمزيد من الحذر المنهجي والمعرفي. إذا كانت الشهادة مصدرًا غير مكتمل ناقص لما يعتريه من تآكل، وغموض واضطراب في السرد بالنسبة للمؤرخ، فإن مهمة هذا الأخير هي كيفية الاستفادة من الشهادة أو التاريخ الشفوي، حيث يقول مارك بلوخ: "ليس هناك شهادة جيدة وأخرى رديئة، وما يهم المؤرخ من هذه الشهادات كلها هو بناء الواقع".[١٧] لقد أعاد التاريخ الراهن الاعتبار للشاهد، وحرر الباحث في التاريخ من عقدة التعامل مع الشهادة، بحيث رفع التطور التكنولوجي، وتقدم وسائط الإعلام الحرج عنه في توظيف الصورة، والذاكرة، وأصبح من المقبول لدى الهيئات العلمية الحريصة على احترام المنهجية في الكتابة التاريخية الاشتغال بأدوات ومصادر لا تحمل صفة "رسمية"، خاصةً المصادر الايكنوغرافية، والوسائل السمعية البصرية التي من شأنها تقديم معلومات متنوعة ربما لازالت منشورة، والتي ينبغي التطرق لقراءتها وتأويلها.[١٨]

**٢/٤- التداخل بين التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى في البحث في تاريخ الزمن الراهن:**

تبدو الحقبة الراهنة كأنها مجال مفتوح أساسًا في وجه الصحفيين، والباحثين المختصين في العلوم السياسية أكثر من انفتاحها أمام المؤرخين. فالصحافي مثلاً يفتقر إلى الوثائق، والقدرة على التحليل التاريخي، والقيام بالمقارنات، ورغم ذلك يكتب في التاريخ الراهن بدعوى أن الصحافة هي تاريخ اللحظة كما وصفها ألبير كامو[١٩]. لكن الفارق بينه وبين المؤرخ هو فارق في الكم، والكيف أيضًا لأن المؤرخ أكثر جدية، وأكثر حصافة بتعداد عوائق الماضي، والمعوقات الثقافية، والاجتماعية، والسياقات السياسية لتحليل الحدث التاريخي في الزمن الراهن. فإذا كان الصحافي يبحث عن الإثارة في الحدث، والباحث في السياسة يقدم تحليلاته السياسية على حدث معين، فإن المؤرخ هو أكثر الباحثين تأهيلاً للاشتغال في الزمن الراهن لتوفره على المعارف، والأدوات المنهجية لدراسته، وتحليل الحدث في الحقبة الراهنة.

**٢/٥- الموضوعية:**

يعتبر جان لاكوتور أن الموضوعية هي الخطر الواضح والمتعدد والملاحظ في كثير من الحالات، ذلك أن الموضوعية مترابطة دائمًا بالباحث في التاريخ الراهن، ومرهونة بالذاتية نظرًا لارتباط الباحث بعصره، وبثقافته، وبإطار إبداعه، الشيء الذي يعبر حتمًا عن جملة من التأثيرات التي توجه بحثه، والتأويلات التي يقدمها،[٢٠] لأن الحقبة الراهنة دائما مليئة بالأحداث، وهي انعكاس للعلاقة بين الفرد، ومجتمعه السياسي والمدني. لكن رغم كل هذه الإشكاليات التي يطرحها تاريخ الزمن الراهن في أوربا، فإن النقاش الإشكالي الذي يجب أن يطرح داخل المدارس التاريخية الأوربية هو كالتالي: إلى أي حد تمثل المؤرخون الأوربيون هذه الإشكاليات؟ وكيف طرحت بشكل عملي في الأبحاث التاريخية حول الزمن الراهن في أوربا؟ وهل يمكن الحديث عن خصوصيات محلية تميز بها مفهوم الزمن الراهن نظريًا وميدانيًا؟ فالإشكال الأساسي الذي سيظل يواجه التاريخ الراهن هو كيفية الانتقال من الدراسات النظرية إلى الدراسات التطبيقية لفهم التحولات التي عرفتها المجتمعات الأوربية على مستوى بنياتها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية اعتمادًا على تنظيرات المدارس التاريخية الأوربية، وكذا التجديد الذي عرفته على مستوى أدواتها المنهجية تحت تأثير تطور العلوم الاجتماعية، وانفتاح حقل التاريخ على إشكاليات، وقضايا، ومناهج هذه العلوم على اعتبار أن الاهتمام بالتاريخ الراهن في أوربا هو انعكاس لجدلية تطور الإنسان والمجتمع، ومدى حضور الزمن في صيرورة دراسة الظاهرة الإنسانية والتاريخية.

## خاتمة

عند وقوفنا على بعض النماذج من الكتابات التاريخية في الزمن (الحاضر/ الراهن) نستشف أن "المؤرخ قد يحيد بالتاريخ عن وظيفته المعرفية، ليلعب وظيفة الذاكرة الرامية إلى إضفاء الشرعية على برنامج معين"، ويبرز ذلك بوضوح مثلاً من خلال محاولة المؤرخ حفظ وتوثيق الذاكرة الجماعية، فاعتبارًا للدور الأساسي الذي أصبحت تلعبه في الوقت الحاضر في بناء - وإعادة بناء- القوميات الوطنية بعد نهاية الحرب الباردة وارتفاع أصوات الأقليات الاثنية والدينية واللغوية في أقطار مختلفة من المعمور، نجد البعض يطالب من المؤرخ "أن يمثل تحت قبة محكمة التاريخ في زي المحامي أو المدعي العام أو القاضي"، غير أنه يتشبث بدوره كخبير يقدم تقريره -القابل للطعن والاستئناف- بعد الاستماع لمختلف الشهادات وبعد استنطاق شتى المصادر والمراجع والوثائق التي توجد بها المكتبات ودور المحفوظات والمستندات.

وإذا أقررنا باستحالة إلغاء الذاتية من الكتابة التاريخية، إذ أن كل محاولة لإضفاء الصبغة الموضوعية المطلقة على هذه الكتابة لن يؤدي إلا إلى إفقارها، وهي خلاصة يمكن أن نستشفها من محاولات رواد المدرسة الوضعية الذين حاولوا أن يجعلوا من التاريخ عبارة عن أحداث تسجل بنزاهة وموضوعية مطلقتين وخشية من تسلل الحاضر إلى العمل التاريخي -الشيء الذي تترجمه شخصية المؤرخ- حيث اهتم الوضعيون بكيفية تقليص دور هذا الأخير إلى درجة يكاد ينعدم فيها ذلك الحضور، وجعلوا المؤرخ مجرد أداة سلبية وآلة تسجيل يقتصر دورها على إعادة إنتاج الماضي وتصويره ميكانيكيًا.

### الهوامش:

(1) François Dosse, **L'histoire en miettes, des «Annales» à la «Nouvelle Histoire»**, Paris, La Découverte, 198٧,p.213

(2) Febvre (L.) **; La Terre et l'évolution humaine: Introduction géographique à l'histoire**, Paris, A. Michel, 1922 ,p.69

(3) Hervé Coutau-Bégarie, **Le phénomène nouvelle histoire: grandeur et décadence de l'école des Annales**, Économica, 1989,p42

(٤) المصطفى بوعزيز: الحركة الوطنية، **الانتلجنسيا، الحركات الاجتماعية في مغرب القرن العشرين، مجلة أمل:** الأحزاب والتنظيمات السياسية المغربية، العدد: (٣٤)، السنة (١٦)، ٢٠٠٩، ص ١٥٧.

(٥) محمد العيادي: **المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية**، مجلة أمل: بعض القضايا المنهجية لعلوم التاريخ، العدد (١٥)، السنة (٥)، ١٩٩٨، ص٤٠.

(٦) جاك لوغوف: **التاريخ الجديد**، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يوليوز ٢٠٠٧، ص ١٢٢-١٢٣.

(٧) فرانسوا دوس :**التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، ط ١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يناير ٢٠٠٩، ص ١٠٤ – ١٠٥.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٩) محمد العيادي: **المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية**... م .س، ص ٤٠.

(١٠) فرانسوا دوس: **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجدي**د...م.س، ص ١٠٧- ١٠٨.

(١١) محمد العيادي: **المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية**...م.س، ص ٤١

(١٢) المرجع نفسه، ن.ص.

(١٣) جاك لوغوف: **التاريخ الجديد**...م.س، ص ١٢٣-١٢٤.

(١٤) جان لاكوتور: **التاريخ الآني، التاريخ الجديد**، إشراف: جاك لوغوف، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، ط ١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يوليوز ٢٠٠٧، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(15) Vermeren Pierre : Histoire récente, histoire immédiate: l'historiographie française et le cas du Maghreb, **"Temps présent et fonctions de l'historien"**, édité par: Mohamed Kenbib, Université Mohammed V, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, Série colloques et séminaires, n° 158, Rabat, 2009, P- 123.

(١٦) عبد الحميد الصنهاجي: **المؤرخ والشاهد: الكوم المغاربة في حرب الهند الصينية**/ ١٩٥٤، **التاريخ الحاضر ومهام المؤرخ**، تنسيق محمد كنبيب، ط١، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٥٨، ٢٠٠٩، ص٦٩-٧٠.

(١٧) المرجع نفسه، ص٧١.

(18) fayçal Cherif : L'écriture de l'histoire et le rôle de l'historien à la croisée des sources iconographiques et audiovisuelles, op.cit, P- 14١.

(١٩) جان لاكوتور: **التاريخ الآني، التاريخ الجديد**، إشراف: جاك لوغوف...م.س، ص٣٧٢.

(٢٠) المرجع نفسه، ص٣٩١-٣٩٢.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# حوسبة كتب التراجم
# وآفاق البحث التاريخي



**أ.د. مبارك لمين بن الحسن**
رئيس قسم التاريخ
أستاذ تاريخ الغرب الإسلامي
جامعة ابن زهر – المملكة المغربية

## مُلَخّصْ

الدراسة تفيد الباحثين – أساتذة وطلبة – في مجالي البحث العلمي والتدريس، لأنها تركز على الاستثمار الفعلي لمؤلفات التراجم وفق قاعدة بيانات إلكترونية، بغية فتح آفاق جديدة للبحث العلمي والتدريس، بالإضافة إلى ندرة الدراسات في حوسبة مصنفات التراجم وفق قواعد البيانات العلائقية. يرى المهتم أن البحث التاريخي في العديد من الجامعات العربية والإسلامية لايزال أفقه ضيقًا، ونتائجه محدودة نتيجة انغلاقه عن عصر المعلومات، ومن ثَمَّ التقوقع في زاويته. ولعل هذه الدراسة تسهم في إلقاء الضوء على رقمنة البحث التاريخي، خاصةً حوسبة كتب التراجم وفق قاعدة بيانات إليكترونية، باعتبار تلك المصنفات إحدى المصادر التاريخية الأساسية، وما يفتح ذلك من آفاق في وجه البحث العلمي لمقاربة العديد من القضايا. يمكن تحديد مشكلة الدراسة بالسؤال الرئيس التالي، ومدى وصول الإجابة عنه وهو: ماذا يقصد بحوسبة كتب التراجم بقواعد البيانات العلائقية، وما الآفاق التي يفتحها ذلك في وجه البحث التاريخي؟ ويتفرع من السؤال السابق عدة أسئلة هي: ماذا يقصد بكتب التراجم ؟ ما مفهوم حوسبة كتب التراجم ؟ ما مفهوم قواعد البيانات العلائقية ؟ ما الآفاق التي يفتحها ذلك في وجه البحث التاريخي ؟

**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٥ يناير ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ٤ أبريل ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**

المصادر العربية، المصادر الموضوعية، الدراسات التاريخية، قواعد البيانات، المنهج الكمّي

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**

مبارك لمين بن الحسن. "حوسبة كتب التراجم وآفاق البحث التاريخي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص١١١ – ١١٩.

## مُقَدِّمَةٌ

أصبح الأستاذ الباحث في الجامعة مدعوًا لتوظيف كفاءاته، وبدل مجهوده لمواكبة مستجدات عصره قصد دفع البحث العلمي نحو التقدم، والتدريس نحو النجاعة، وكان من قدر هذا الأستاذ – في عصرنا الراهن- أن يصادف الثورة المعلوماتية التي صبغت هذا العصر، وقد تسابق أساتذة من كافة التخصصات العلمية في الجامعات لاستثمارها، غير أن ذلك يتفاوت من جامعة لأخرى، ومن تخصص لآخر. ويُعَدّ التاريخ من جملة تخصصات العلوم الإنسانية التي لم تنل ما يكفي من اهتمام الباحثين فيها بتوظيف المعلومات،[1] وتحديدًا حوسبة كتب التراجم،[2] باعتبارها إحدى المصادر الأساسية التي يعتمد عليها الباحث في التاريخ. سيوظف الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي، وذلك بوصف كيفية استثمار المعلومات في كتب التراجم بحوسبتها وفق قواعد البيانات العلائقية، مع التركيز على منهج تحليل المعطيات بغرض الوصول إلى الإجابة عن أسئلة الدراسة؛ فما أهمية كتب التراجم في البحث التاريخي؟ وماذا يُقصد بحوسبة كتب التراجم؟ وما الآفاق التي تفتحها رقمنة كتب التراجم أمام البحث التاريخي؟ وقبل الشروع في الإجابة عن هذه الأسئلة، تقتضي منهجية البحث العلمي التعريف بمحددات الموضوع.

## محددات الموضوع

**١- على مستوى المحتوى:**

- **البحث التاريخي:** البحث عبارة عن طلب الحقيقة وإذاعتها بين الناس، سواء اتفقت هذه الحقيقة مع ميول الباحث أم لم تتفق، ودون أن يكون له رأي سابق [٣]، ومن ثَمَّ فإن البحث التاريخي طلب للحقيقة في مصادرها وإذاعتها.

- **كتب التراجم:** يُقصد بها المؤلفات التي تؤرخ للأعلام البشرية، ويطلق عليها أيضًا اسم كتب السِيَر.

- **حوسبة كتب التراجم:** تُعَدّ حوسبة كتب التراجم ورقمنتها إحدى المظاهر البارزة لاستثمار المعلومات في البحث التاريخي. وتتخذ هذه الحوسبة مستويين أساسيين: أولهما تحويل مصنفات التراجم من كتب ورقية إلى كتب رقمية، وقد قطع هذا المستوى أشواطًا بعيدة، فأصبحت العديد من أمهات كتب التراجم وغيرها محوسبة في شكل أقراص مضغوطة، أو في هيئة مواقع إلكترونية متعددة. وهذا المستوى لا يهمنا في بحثنا هذا، إنما بغيتنا وتركيزنا على المستوى الثاني، ويتعلق الأمر بحوسبة كتب التراجم بقواعد البيانات العلائقية.

**٢- على مستوى الزمان:**

يتناول البحث التراجم التي تنتمي إلى العصر الوسيط.

**٣- على مستوى المكان:**

يركز البحث على مصنفات التراجم التي تنتمي إلى الغرب الإسلامي، وتحديدًا المغرب الأقصى والأندلس، مع التركيز على نموذجين من تلك المؤلفات، وهما كتاب "الصِّلة" لابن بشكوال (ت. ٥٧٨ هـ/ ١٠٨٩م)، وكتاب "ترتيب المدارك" للقاضي عياض (ت. ٥٤٤ هـ/ ١١٤٩م).

**٤- على مستوى المنهج:**

اعتمد الباحث في معالجة معطيات البحث على المنهج الوصفي أساسًا، إذ يصف كيفية استثمار المعلومات في كتب التراجم بحوسبتها وفق قاعدة البيانات العلائقية، مع التركيز على منهج تحليل المعطيات قصد الوصول إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها البحث. وبعد هذا التحديد المنهجي لموضوع البحث، لنا أن نتساءل عن موقع كتب التراجم بين المصادر التاريخية المعتمدة في دراسة تاريخ المغرب والأندلس، وكذا عن أهمية مضمونها العلمي.

## أولاً: كتب التراجم مصدرًا للبحث التاريخي

**١/١- لمحة عن المصادر العربية لتاريخ المغرب والأندلس:**

يعتمد تاريخ المغرب والأندلس على مادة مصدرية عربية متنوعة من حيث أصنافها، وغنية على مستوى محتواها، ويمكن تصنيف هذه المادة إلى صنفين أساسيين تتفرع عنهما فروع مختلفة:

**المصادر العربية الدفينة:** المصادر العربية الدفينة عبارة عن مؤلفات ترد فيها إفادات تاريخية متنوعة، وتكشف عن إشارات من التاريخ الحضاري، وتوضح نقاطًا تاريخية هامة [٤]، ويندرج ضمن هذا الصنف: الكتب الجغرافية: ومنها كتاب "المسالك والممالك" لأبي عبيد البكري (ت. ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م). - كتب الأنساب: ومنها كتاب "جمهرة أنساب العرب" لعلي ابن حزم القرطبي (ت. ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م). - الرسائل: ونذكر منها على سبيل المثال: "مجموع رسائل موحدية" من إنشاء كتاب الدولة المومنية. -النوازل الفقهية: ومنها "نوازل ابن رشد الكبير" لأبي الوليد محمد ابن رشد القرطبي (ت. ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م). -الرحلات: نذكر منها "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" لمحمد ابن بطوطة الطنجي (حي. ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م). - الشعر: ومن الدواوين المشهورة في هذا الإطار: "ديوان ابن خفاجة" لابن خفاجة (ت. ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م). - مؤلفات البيبلوغرافيا (الفهارس): يُعَدّ كتاب "فهرسة الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف" لأبي بكر محمد بن خير الإشبيلي (ت. ٥٧٥ هـ/١١٧٩ م) من أمهات الكتب المؤلفة في إحصاء المصادر العربية، صنفه حسب ترتيب العلوم الإسلامية، وذكر فيه ما يزيد عن ألف كتاب.

وهكذا يتضح مما سلف؛ أن المصادر العربية الدفينة، تضم أنواعًا عديدة من المؤلفات التي تتضمن إشارات ثمينة عن تاريخ الغرب الإسلامي وحضارته نفتقدها في الصنف الثاني من المصادر المباشرة، ويتعلق الأمر بالمصادر الموضوعية.

**المصادر الموضوعية:** المصادر الموضوعية عبارة عن مؤلفات تلتزم اتجاهًا محددًا، ونميز ضمنها بين نوعين بارزين وهما: [٥] -المؤلفات في تاريخ الدول: ونذكر منها على سبيل المثال: "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" ألفه ابن عَذاري أحمد بن محمد المراكشي، الذي استمر بقيد الحياة إلى سنة (٧١٢هـ/ ١٣١٢م). -كتب التراجم: تُعَدّ النوع الثاني من صنف المصادر الموضوعية، وتتضمن مادة تاريخية وحضارية غنية، وتنقسم هذه الكتب إلى عدة أصناف، وهي بيت القصيد عندنا في هذا السياق الذي أوردناه عن المصادر العربية لتاريخ الغرب الإسلامي وحضارته حتى نقف على قيمة هذا الصنف من المصادر وأهميته في البحث التاريخي.

**٢/١- أهمية كتب التراجم وأنواعها:**

لا يخفى عن المهتمين بالدراسات التاريخية الشغف والاهتمام الذي أولاه المصنفون للتراجم في شرق العالم الإسلامي وغربه، مما أسفر عن ثروة ضخمة، ومتنوعة، وشاملة لمجالات متعددة. ولئن عبث الدهر بقسم كبير من هذه الثروة، فإن قسمًا آخر من هذه المصنفات لا يزال مخطوطًا لم يحقق بعد. ورغم هاتين الآفتين، فإن كتب التراجم المحققة والمنشورة، تشكل القسم الأوفر ضمن المتداول في المكتبة الأندلسية تحديدًا.[٦]

وتتميز مصنفات التراجم بجملة من الخصائص، نذكر منها ثلاث خصائص أساسية:

**(٢/١) ١- تنوع أصناف كتب التراجم:**

**تراجم عامة:** يؤرخ هذا الصنف من كتب التراجم للأعلام من مختلف فئات المجتمع وطبقاته؛ كالعلماء، والحكام، وغيرهم. ونذكر منها على سبيل المثال: "درة الحجال في أسماء الرجال" لأبي العباس ابن القاضي أحمد بن محمد الكتامي الزناتي ثم الفاسي (ت. ١٠٢٩هـ/ ١٦١٦م) ذيل بها على "وفيات الأعيان" لابن خلكان، فترجم للعلماء والأدباء وكل مَنْ له شهرة من النابهين حتى بلغ عدد تراجمه (١٥٢٢) اسمًا.

**تراجم مفردة:** خصصها مصنفوها لعَلَم واحد من الأعلام، ومن هذا النوع: "أزهار الرياض في أخبار عياض" لأبي العباس أحمد بن محمد المقري (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م) وهو بمثابة ترجمة موسعة للقاضي عياض السبتي.

**تراجم خاصة:** أفرد بعض كتاب التراجم مصنفاتهم لأعلام منتمين إلى مجال جغرافي محدد، أو مجال زمني معين، أو تخصص علمي معلوم، أو مذهب فقهي وما إلى ذلك، ونمثل لهذا الصنف بما يلي:

- تراجم خاصة بمجال جغرافي: منها كتاب " تاريخ علماء الأندلس" لأبي الوليد محمد ابن الفرضي (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م).
- تراجم خاصة بأعلام مذهب فقهي: منها كتاب "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك" للقاضي عياض السبتي (ت. ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م).
- تراجم خاصة بأهل تخصص معرفي معين: منها "طبقات الأطباء والحكماء" لابن جلجل (ت. ٣٨٣هـ/ ٩٩٤ م).
- تراجم خاصة بشيوخ المؤلف: "فهرس ابن عطية" لعبد الحق ابن عطية المحاربي الأندلسي (٥٤١هـ/ ١١٤٧م).
- تراجم خاصة بمجال زمني محدد: منها "الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة"، للسان الدين ابن الخطيب (ت. ٧٧٦ هـ/ ١٣٧٤م).
- تراجم خاصة بعرق معين: منها كتاب "مفاخر البربر" لمؤلف مغربي مجهول الاسم، كان بقيد الحياة سنة (٧١٢هـ/ ١٣١٢م)، يذكر فيه ملوك البربر في الإسلام، ورؤساءهم، وبعض أعلامهم.

وفضلاً عن هذا التنوع الذي ميز كتب التراجم المغربية والأندلسية، فإن محتواها يختزن أعدادًا كبيرة من الأعلام المترجَم لهم.

**(٢/١) ٢- أهمية أعداد أعلامها:**

تضم كتب التراجم العديد من تراجم الأعلام، فعلى سبيل المثال ترجم ابن بشكوال الأندلسي (ت. ٥٧٨هـ/ ١٠٨٩م) في كتاب "الصِّلَة" بأجزائه الثلاثة لـ (١٥٧٣) عَلَم، وضم " ترتيب المدارك" للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) ١٥٦٩ ترجمة. إن ما تم التلميح إليه غيض من فيض، يوضح بجلاء مكانة كتب التراجم ضمن المصادر العربية لتاريخ الغرب الإسلامي وحضارته. وتخضع صياغة الترجمة في العديد من مصنفات التراجم المغربية والأندلسية لخطة منهجية مضبوطة.

**(٢/١) ٣- حضور البعد المنهجي:**

إن القراءة المتأنية في متون العديد من كتب التراجم الأندلسية والمغربية تحديدًا، توقفنا على منهجية دقيقة في صياغة متن الترجمة، فمن خلال المقارنة بين جملة من التراجم، نخرج بخلاصة مفادها أن العديد من مصنفي كتب التراجم الأندلسية والمغربية، سلكوا نوعًا من النمطية في إنجاز تراجم الأعلام. ونقدم في هذا الإطار نموذجين؛ أحدهما مغربي، وثانيهما أندلسي:

- **النموذج المغربي:** "ترتيب المدارك" للقاضي عياض السبتي.

سلك القاضي عياض نوعًا من التنميط في كتابة تراجم أعلامه وفق الشكل التالي:[٧]

**جدول رقم (١)** عناصر الترجمة في "ترتيب المدارك" للقاضي عياض

| | |
|---|---|
| ١- الاسم | ٧- أخباره وطرائفه |
| ٢- اللقب | ٨- محنه |
| ٣- الموطن | ٩- المتخرجون على يده |
| ٤- سماعه من العلماء | ١٠- مصنفاته |
| ٥- رحلاته العلمية | ١١- مولده ووفاته |
| ٦- مكانته في العلم | ١٢- أبناؤه وأسرته العلمية |

وقد تشح المعلومات عن العَلَم، فيكتفي القاضي عياض بذكر اسم العَلَم وبلده[٨]، أو مؤلَّفه[٩]، أو أسرته.[١٠]

- **النموذج الأندلسي:** " تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي.

عرف التأليف في التراجم ازدهارًا في الأندلس منذ أن وضع أسسه العامة أبو الوليد ابن الفرضي (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) في مؤلَّفه " تاريخ علماء الأندلس"، وقد سار على منواله معظم من ذيل عليه من أصحاب التكملات والصلات المغربية والأندلسية، ومنهم ابن بشكوال في كتاب "الصِّلة"، وابن الأبار في "التكملة لكتاب الصلة"، وابن عبد المالك المراكشي في "الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة" وغيرهم. واتخذ شكل الترجمة عند ابن الفرضي، ومن نسج على منواله من اللاحقين، النموذج التالي:[١١]

**جدول رقم (٢)** عناصر الترجمة في كتاب "الصِّلة" لابن بشكوال

| | |
|---|---|
| ١- الاسم | ٨- المواد العلمية |
| ٢- النسب | ٩- الأسفار والدراسات |
| ٣- المذهب | ١٠- المواد الدينية والثقافية |
| ٤- مكان الازدياد | ١١- النعوت والأوصاف |
| ٥- الكنية | ١٢- من ذكره |
| ٦- اللقب | ١٣- تاريخ وفاته ومن ذكره |
| ٧- الأساتذة | |

نستنتج مما سبق؛ أن الإنتاج التصنيفي في التراجم الأندلسية والمغربية، اتسم في معظمه بثلاث خصائص أساسية؛ أولها تنوع أصنافه، وثانيتها ضخامة أعداد الأعلام المترجَم لهم، وثالثتها حضور البعد المنهـــــــجي عند المصنِّف في صياغة الترجمة. إن لكتب التراجم قيمة كبيرة في استخلاص المادة التاريخية في جوانبها الاجتماعية والثقافية، وقد تنفرد بمعطيات عن النواحي السياسية، نفتقدها في المظان الأصلية، مما حدا بأحد الباحثين المعاصرين إلى اعتبارها جزءًا من المصنفات التاريخية، وأنها أثبت صور التعبير التاريخي.(١٢)

ورغم الاستثمار المكثف لمصنفات التراجم من طرف الباحثين المحدثين، إلا أنها تظل منجمًا بكرًا لم تستنطق المادة التاريخية الكامنة في متون سِيَر أعلامها بشكل كامل. ولتجاوز الأساليب التقليدية في قراءة مؤلفات التراجم، يتحتم علينا تجديد الأساليب، وتبني مناهج جديدة للدفع بالبحث التاريخي نحو الأمام، ولن يتأتى ذلك إلا بتقبل التجديد وتجاوز الجمود. وهذا ما حدا بأحد الباحثين المغاربة إلى ربط التجديد في البحث التاريخي بوجود ذهنية معاصرة عند المؤرخين، بتوسيع الدراسات المنهجية والإبستيمولوجية وتعميمها، وكذا " تعميق مستوى التعرف على الإلكترونيات" (١٣). وهكذا فإن أهمية كتب التراجم باعتبارها مصدرًا غنيًا للبحث التاريخي من جهة، ومحدودية استثمارها من طرف الباحثين بسبب الجمود على المناهج التقليدية من جهة أخرى، كل هذا يستدعي تجديدًا منهجيًا، وتطويرًا في الأساليب، قصد استنطاق هذه المصادر، ومن هنا تبرز أهمية استثمار المعلومات لحوسبة كتب التراجم.

## ثانيًا: حوسبة كتب التراجم بقواعد البيانات العلائقية

### ٢/١- تعريف قاعدة البيانات:

قاعدة البيانات عبارة عن برمجية حاسوبية تمكن من تخزين وإدارة مجموعة بيانات تنتمي إلى موضوع أو غرض معين، يمكن طباعتها، ولقد أصبح مصطلح قاعدة البيانات من أهم المفردات المتداولة في المجتمعات المتقدمة في عصرنا الراهن.(١٤) ولئن تعددت أنواع تطبيقات قواعد البيانات في العالم، ما بين التقليدية والحديثة، فإن الذي يهمنا منها هو النوع الأول، فماذا نقصد بالتطبيقات التقليدية لقواعد البيانات؟

مضى على وجود هذا النوع حوالي نصف قرن، وهو في تطور على مستوى تقنياته، ولايزال الاحتياج إليه مستمرًا، ومن أمثلته: قواعد البيانات النصية والرقمية، أي التي تضم أرقامًا ونصوصًا، يتم خزنها، فمعالجتها، ثم إخراجها كتقارير حسب التطبيق المستخدم(١٥). ويمكن الحديث في قواعد البيانات عن نموذج مسطح، وآخر علائقي.

### ٢/٢- قاعدة البيانات المسطحة:

عبارة عن جدول واحد يضم كل شيء، ومثال ذلك شكل برنامج إكسيل Excel، ورغم الخدمات التي يقدمها هذا النموذج في مجال البحث، إلا أن ميزاته محدودة، ومشاكله عديدة. وقد اشتغلنا بهذا النموذج فترة من الوقت، لحوسبة بعض كتب التراجم الأندلسية والمغربية، ويمثل الجدول التالي مثالاً لهذا النموذج:

**جدول رقم (٣)** بعض العلماء الغرباء في الأندلس من كتاب "الصِّلة"

| رقم معرف | اسم العلَم | عام الميلاد | عام الوفاة | الموطن الأصلي | الموطن بالأندلس | التخصص العلمي | مجال العطاء | أوصافه الخلقية | رقم الترجمة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | أحمد بن قاسم البزاز | ٣٠٩ | ٣٩٥ | تاهرت | قرطبة | | التدريس | صلاح، زهد | ١٨٢ |
| ٢ | أحمد بن زكرياء | ٣٤٠ | | مصر | قرطبة | | | | ١٨٣ |
| ٣ | أحمد بن عبد الله | | | أصيلة | | فقه، شعر | | | ١٨٤ |
| ٤ | أحمدبن علي البغائي | ٣٤٥ | ٤٠١ | إفريقية | قرطبة | قراءات | المشاورة | حفظ، ذكاء | ١٨٥ |
| ٥ | أحمد بن علي | ٣٧٠ | ٤٤٥ | مصر | سرقسطة | قراءات | جهد | عفاف، غفلة | ١٨٦ |
| ٦ | أحمد بن محمد الأموي | ٣٦٠ | | القيروان | | | | صلاح، زهد | ١٨٧ |

وبما أن إمكانات هذا النموذج المسطح من قواعد البيانات محدودة، لجأنا إلى النموذج الثاني لحوسبة كتب التراجم، ويتعلق الأمر بالنموذج العلائقي.

**٣/٢- قاعدة البيانات العلائقية**

**(٣/٢) ١- الجانب النظري:**

تحتوي قاعدة البيانات العلائقية على عدة جداول صغيرة تتميز بوجود علاقات بين جداولها. والعلاقات عبارة عن صلات يتم تحديدها بين الجداول المختلفة قصد استخدام هذه العلاقات لاسترجاع بيانات من أكثر من جدول، أو التحقق من صحة البيانات التي يتم إدراجها في جداول قاعدة البيانات.[١٦] وتتكون البنية الأساسية للنموذج العلائقي من خمسة عناصر:

- **الجدول**: يشمل بيانات عن مجموعة من العناصر المتشابهة.
- **الحقل**: يشمل بيانًا واحدًا يخص سجلاً واحدًا( ميلاد العَلَم، تخصصه، موطنه) ويكون إما عددي أو نصي.[١٧]
- **السجل**: يشمل بيانات تخص عنصرًا محددًا من الجدول (جميع بيانات علَم واحد).
- **العلاقة**: عبارة عن الرابط بين جدولين أو أكثر، ويعبر عنها في قاعدة المعطيات من خلال المفاتيح.
- **المفاتيح**: تنقسم إلى المفتاح الأساسي وهو حقل أو أكثر تميز بمجموعها كل تسجيله في الجدول، أما المفتاح الخارجي أو المستورد فهو حقل قيمته تطابق قيمة مفتاح أساسي في جدول آخر.

وتنقسم العلاقة التي تصل بين الجداول إلى ثلاثة أقسام:[١٨]

- علاقات من نوع واحد إلى متعدد أو رأس بأطراف.
- علاقات من نوع واحد إلى واحد أو رأس برأس.
- علاقات بين متعدد إلى متعدد أو أطراف بأطراف.

ويمكن معالجة المعطيات المخزنة في قاعدة البيانات بالفرز، أو الاستعلامات، أو تصديرها إلى برمجيات أخرى كالمجدولات لمعالجتها كبيانات، وينتج عن التخزين والمعالجة نتائج تفصيلية تفتح آفاقًا جديدة لمقاربة معطيات الجداول المختلفة، ومن ثَمَّ نحصل على التقارير وهي عبارة عن بيانات من قاعدة البيانات تطبع على الورق.

**(٣/٢) ٢- الجانب التطبيقي**

يصبو هذا الجانب التطبيقي من البحث إلى بناء قاعدة بيانات إلكترونية لعلماء الأندلس بواسطة برمجية لقواعد بيانات علائقية انطلاقًا من كتاب في التراجم وهو: "كتاب الصِّلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم" لأبي القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال (ت. ٥٧٨هـ/ ١٠٨٣ م). ويرتكز هذا العمل على توزيع معطيات التراجم على حوالي عشرين حقلاً متعدد الأنواع، عددي ونصي، تجمعها مجموعات كبرى عبارة عن نماذج، وسنقوم بإفراغ معطيات ترجمة أحد الأعلام في حقول الجداول حتى يتضح المثال، وذلك وفق الشكل التالي:

**جدول (٤)** مصدر ترجمة العلَم[١٩]

| رقم معرف | اسم العلَم | مؤلف الترجمة | مصدر الترجمة |
|---|---|---|---|
| **١٣٠٥** | **أبوبكر بن العربي** | **ابن بشكوال** | **الصلة** |

**جدول (٥)** الإطار الزمني للعَلَم

| ر. م | عام ولادته | عام وفاته | القرن الذي عاش فيه |
|---|---|---|---|
| ١٣٠٥ | ٤٦٨هـ | ٥٤٣هـ | ٥- ٦هـ |

**جدول (٦)** الإطار المكاني للعَلَم

| ر. م | مكان ميلاده | مكان وفاته | محطات رحلاته |
|---|---|---|---|
| ١٣٠٥ | إشبيلية | فاس | مصر، بغداد، المغرب الأقصى، المغرب الأوسط، إفريقية، القدس، عسقلان، دمشق، مكة، الإسكندرية، |

**جدول (٧)** الجانب العلمي للعَلَم

| ر. م | تخصصاته | مروياته | مصنفاته |
|---|---|---|---|
| ١٣٠٥ | حديث، فقه، كلام، تفسير، تاريخ | | |

**جدول (٨)** العلاقات العلمية للعَلَم

| ر. م | شيوخه | تلامذته |
|---|---|---|
| ١٣٠٥ | الطرطوشي، الصيرفي، الزينبي، ابن طرخان، الطبري، الشاشي، الغزالي. | ابن بشكوال |

**جدول (٩)** الانتماء الاجتماعي للعلَم

| ر. م | قبيلته | أسرته | مهنته |
|---|---|---|---|
| ١٣٠٥ | آل معافر | ابن العربي | قضاء، تدريس |

**جدول (١٠)** أوصاف العلَم ونعوته

| ر.م | الخلقية | العلمية |
|---|---|---|
| ١٣٠٥ | حسن المعاشرة، كثرة الاحتمال، كرم النفس، حسن العهد، ثبات الوعد | متقدم في المعارف، من أهل التفنن، ثاقب الذهن |

انطلاقًا من هذا المثال يتبين لنا أن حوسبة كتب التراجم بقواعد البيانات العلائقية توفر إمكانات عديدة لعرض المادة المعرفية الخامة التي تختزنها قاعدة البيانات ومن ذلك:

– **عرض حقول معينة من جدول معين**

تتيح عملية التصفية الرأسية بواسطة الاستعمالات عرض حقل أو حقول معينة من جدول معين؛ فعلى سبيل المثال إن عرض حقل التخصص العلمي للنساء اللائي ترجم لهن ابن بشكوال في كتابه "الصِّلة"، يفضي بنا إلى الوقوف على التخصصات العلمية التي عرفت إقبالاً من طرف العنصر النسوي في الأندلس كما يتضح من الجدول التالي:

**جدول رقم (١١)** التخصص العلمي لبعض النساء العالمات في الأندلس حسب كتاب "الصِّلة".

| الرقم المعرف | التخصص |
|---|---|
| ١٥٢٧ | فقه |
| ١٥٢٨ | فقه |
| ١٥٢٩ | شعر، نحو، خط، حساب |
| ١٥٣٠ | خط |
| ١٦٣١ | أدب، شعر، خط |
| ١٥٣٢ | حديث، خط |
| ١٥٣٣ | أدب، شعر، خط |
| ١٥٣٤ | خط، قراءات |
| ١٥٣٦ | خط |
| ١٥٣٧ | أدب، شعر |
| ١٥٣٨ | أدب، شعر |
| ١٥٣٩ | حديث |
| ١٥٤٠ | أدب، شعر |
| ١٥٤١ | فقه، حديث، خط |

– **عرض سجلات معينة من جدول معين**

تمكن عملية التصفية الأفقية للجداول من الحصول على سجل أو سجلات معينة من جدول معين؛ فمن خلال كتاب "الصِّلة" لابن بشكوال يمكن عرض سجلات للنساء العالمات المنتميات إلى قرطبة من جدول الانتماء الجغرافي للعَلَم كما يوضح الجدول التالي:

**جدول رقم (١٢)** النساء المنتميات إلى قرطبة ومحطات رحلتهن حسب كتاب "الصِّلة"

| رقم معرف | اسم العلَم | الموطن | محطات الرحلة |
|---|---|---|---|
| ١٥٢٧ | فاطمة بنت يحيى | قرطبة | طليطلة |
| ١٥٢٩ | المغامي | قرطبة | |
| ١٥٣٠ | لبنى | قرطبة | |
| ١٥٣١ | مزنة | قرطبة | |
| ١٥٣٦ | عائشة بن أحمد بن | قرطبة | |
| ١٥٤٠ | قادم | قرطبة | |
| | فاطمة بنت زكرياء | | |
| | ولادة بنت المستكفي بالله | | |

– **عرض بيانات من أكثر من جدول**

تتيح تقنية استخدام العلاقات بين الجداول عرض بيانات مختلفة من عدة جداول؛ فمن خلال كتاب "الصِّـلة" المحوسَب، يمكن عرض بيانات مختلفة– على سبيل المثال – عن العلماء الراحلين إلى المشرق، والمنتمين إلى مدينة بلنسية في الأندلس، وذلك عبر استدعاء بيانات من جداول متعددة كما يوضح الجدول التالي:

**جدول رقم (١٣)** معطيات مختلفة عن العلماء المنتمين إلى بلنسية حسب كتاب "الصِّلة"

| الرقم المعرِّف | اسم العلَم | وفاته | الموطن | محطات الرحلة | تخصصه |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٥٩ | أحمد بن محمد الأنصاري | ٥٠٠ | بلنسية | مكة، بغداد، مصر | حديث، فقه |
| ٣٩٢ | خلف بن أحمد البكري | ٤٥٢ | بلنسية | مكة، مصر | لغة، أصول الفقه |
| ٦١٣ | عبد الله بن عبد الرحمن | ٤٥٤ | بلنسية | مكة | حديث |
| ٧٩٢ | عبد العزيز بن أحمد القيمي | ٤٢٧ | بلنسية | مصر | لغة، شعر |
| ٩٨٠ | عباد بن سرحان المعاصري | ٥٤٣ | بلنسية | مكة، بغداد | حديث، خلاف |
| ١٢٧٧ | محمد بن الوليد الطرطوشي | ٥٢٠ | بلنسية | مكة، بغداد | حديث، فقه |
| ١٤٩١ | يحيى بن أيوب الفهري | حي ٤٧٥ | بلنسية | الإسكندرية، مكة | حديث |

العلمية بأعمار العلماء الطارئين على الأندلس، والمتوفرين على معطيات الولادة والوفاة حسب ما أورده ابن بشكوال في "الصِّلة".

**جدول رقم (١٤)** أعمار بعض العلماء الغرباء بالأندلس حسب كتاب "الصِّلة"

- **عرض بيانات حقول محوسَبة**

يتعلق الأمر بحقول مستنتَجة من حقول أخرى، ومن ذلك ماله صلة بالبنية العمرية للعلماء؛ فمن خلال حقلي "سنة الميلاد" و"سنة الوفاة"، يمكن استخلاص أعمار العلماء بتصدير البيانات إلى مجدولات لمعالجتها كبيانات، ونمثل لهذه

| رقم معرِّف | اسم العلَم | عام الميلاد | عام الوفاة | مقدار العمر |
|---|---|---|---|---|
| ١٨٢ | أحمد بن قاسم التاهرتي | ٣٠٩ | ٣٩٥ | ٨٦ |
| ١٨٥ | أحمد بن علي الباغاني | ٣٤٥ | ٤٠١ | ٥٦ |
| ١٨٦ | أحمد بن علي المصري | ٣٧٠ | ٤٤٥ | ٧٥ |
| ٢٤٩ | إسماعيل بن عبد الرحمن المصري | ٣٣٣ | ٤٢١ | ٨٨ |
| ٢٩٣ | ثابت بن محمد الجرجاني | ٣٥٠ | ٤٣١ | ٨١ |
| ٣٠٢ | جعفر بن محمد القيرواني | ٤٤٤ | ٥٣٤ | ٩٠ |
| ٧٦٢ | عبد الرحمن بن محمد المصري | ٣٣٣ | ٤١٠ | ٧٧ |
| ٨٤٢ | عبد الرحمن بن أحمد الكتامي | ٣٤٣ | ٤٢١ | ٧٨ |
| ٨٤٥ | عبد القادر بن محمد القروي | ٤٢٤ | ٥٠٧ | ٨٣ |
| ٩٢٨ | علي بن إبراهيم الشيرازي | ٣٤٧ | ٤٢٦ | ٧٩ |
| ٩٨٢ | عياض بن موسى السبتي | ٤٧٦ | ٥٤٥ | ٦٩ |
| ١٣٠٤ | محمد بن حسين التميمي | ٣٣٣ | ٣٩٤ | ٦١ |
| ١٣١٠ | محمد بن عبد الواحد التميمي | ٣٨٨ | ٤٥٤ | ٦٦ |
| ١٣٢٧ | محمد بن عيسى السبتي | ٤٢٨ | ٥٠٥ | ٧٧ |
| ١٣٣٧ | محمد بن عيسى القيرواني | ٣٦٨ | ٤٢٩ | ٦١ |
| ١٣٩٠ | مكي بن أبي طالب القيسي | ٣٥٥ | ٤٣٧ | ٨٢ |

**جدول رقم (١٥)** البنية العمرية للعلماء الغرباء في الأندلس

| الفئة العمرية | عدد العلماء | النسبة المائوية |
|---|---|---|
| أقل من ١٩ سنة | ٠٠ | ٠٠.٠٠ |
| من ٢٠ إلى ٣٩ سنة | ٠٠ | ٠٠.٠٠ |
| من ٤٠ إلى ٥٩ سنة | ٠١ | ٠٥.٨٨ |
| من ٦٠ إلى ٧٩ سنة | ١٠ | ٥٨.٨٢ |
| من ٨٠ إلى ٩٩ سنة | ٠٦ | ٣٥.٣٠ |
| ١٠٠سنة فما فوق | ٠٠ | ٠٠.٠٠ |
| المجموع | ١٧ | ١٠٠.٠٠ |

مبيان يوضح البنية العمرية للعلماء الغرباء بالاندلس

يتضح مما سلف؛ أن المادة الخامة التي تقدمها كتب التراجم، إذا خضعت للحوسبة بقواعد البيانات العلائقية، تصبح أكثر وضوحًا مما ييسر استثمارها من طرف الباحث، ومن ثَمَّ فتح آفاق رحبة أمام البحث التاريخي.

## ثالثا: حوسبة كتب التراجم وآفاق البحث التاريخي

إن النظرة الأولية على عناوين الجداول والحقول، وما تفرزه من بيانات متنوعة ووافرة، تفتح شهية الباحث للانخراط في معالجة مواضيع طريفة تفتح آفاقا واعدة أمام البحث التاريخي، ونذكر منها على سبيل المثال:

### ٣/١- الجانب الديموغرافي للأعلام

تمكن مجموعة من الحقول الباحث من الوقوف على معطيات إحصائية تساعد على دراسة البنية العمرية للأعلام في بلد معين، وخلال عصر معين، وكذا بنيتهم الجنسية للتعرف على مدى إسهام العنصر النسوي في النشاط العلمي، كما تمكن بعض الحقول من دراسة البنية العرقية للأعلام، والانتماء القبلي وغير ذلك.

### ٣/٢- جانب التوزيع الجغرافي للأعلام

تفضي عملية الربط بين مجموعة من الحقول من توفير مادة علمية هامة حول التوزيع الجغرافي للأعلام حسب مواطنهم، وحركتهم بين مختلف المراكز العلمية على المستويين الداخلي والخارجي، وتباين طبيعة هجرة العلماء ما بين المؤقتة والدائمة، ومن ثَمَّ البحث عن العوامل المتحكمة في هذا التوزيع الجغرافي للأعلام داخليًا وخارجيًا.

### ٣/٣- الجوانب العلمية للأعلام

تتعدد المواضيع العلمية التي تزخر بها قاعدة البيانات العلائقية للأعلام ومنها:

- بنية التخصصات العلمية للأعلام في مكان معين، وخلال عصر معين، ومن ثَمَّ البحث عن الأسباب المتحكمة في غلبة تخصصات علمية معينة، وانحسار تخصصات أخرى.
- حركية المصنَّفات والمؤلَّفات بين الأمصار مما يسهم في ضبط تاريخ رواياتها، ودخولها لبلد معين وغير ذلك.
- النشاط التأليفي: حجمه، واتجاهه المنهجي، ومنحاه التخصصي، ومحتواه العلمي، ومقارنة الإنجازات في هذا الإطار بين الأشخاص والأمصار وما إلى ذلك.

### ٣/٤- جانب الفهرسة والتكشيف

تساعد بيانات الحقول المتعددة في قاعدة البيانات الإلكترونية على بناء فهارس مختلفة، وكشافات متنوعة تهم مجالات عديدة مثل: الأعلام، والتخصصات العلمية، والمؤلفات، وشيوخ العلم، والقبائل، والأسر، والمراكز العلمية، ومواطن العلماء وغير ذلك. ولا تخفى قيمة هذا العمل في مضمار البحث العلمي. إن هذه المحاور المذكورة غيض من فيض، أردنا من الإشارة إليها التدليل على ما تزخر به كتب التراجم المحوسَبة بقاعدة البيانات العلائقية من مادة علمية غنية ودسمة، وميسرة التناول. ولا يمكن استثمار هذه المادة العلمية، و إنجاز بحوث علمية موفقة، إلا إذا توفرت لدى الباحث القدرة على الإبداع، وعلى التجديد المنهجي. وفي هذا الإطار يعرف ميدان العلوم الإنسانية حاليًا تعددية في المناهج، ومن ثَمَّ أصبح الباحث في هذا الميدان المعقد والمتنوع، مدعوًا لسلوك أي مسلك يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير.[٢٠] ويُعَدّ المنهج الكمِّي أحد المناهج والمسالك التي تتيح الاستثمار الفعال لمحتوى قاعدة البيانات الإلكترونية الخاصة بسِيَر الأعلام.

إن المنهج الكمي، أي الإحصائي، مقارنة بالمناهج التاريخية التقليدية له مميزات تؤهله لمعالجة المعطيات الكثيرة التي تزخر بها كتب التراجم المحوسَبة بقاعدة البيانات العلائقية. وتتمثل تلك المميزات في ما يلي:[٢١]

- إن الأرقام والبيانات تعطي تدقيقًا أكبر، أو على الأقل، تسمح بأخذ صورة أحسن عن التوجهات التي تشير إليها كتب التراجم.
- إن المنهج الكمي يسمح بتحويل الضمني إلى الصريح بإظهار نتائج مجهولة لدى المؤرخ.
- إن المنهج الكمي يفند أحيانًا بعض الأحكام المسلم بها لدى المؤرخين.

وهكذا فإن حوسبة كتب التراجم تفتح آفاقًا واعدة أمام البحث التاريخي، على مستوى الجدة في المواضيع التي تفرزها، وعلى مستوى المعطيات التي توفرها، غير أن البحث العلمي الجاد في هذا الإطار يحتاج إلى تجديد منهجي لبلوغ الغاية في الفهم والتفسير.

## خلاصة واستنتاجات

تتبعنا خلال هذا البحث، موضوع استثمار المعلومات في البحث التاريخي، حوسبة كتب التراجم تحديدًا، بدءًا بإبراز موقع كتب التراجم في المادة المصدرية للتاريخ، ومرورًا بالحديث عن حوسبة كتب التراجم بقواعد البيانات العلائقية، وانتهاء بتسليط الأضواء على آفاق البحث التاريخي في ضوء حوسبة كتب التراجم. فماهي الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها؟

- **أولاً:** إن كتب التراجم المغربية والأندلسية تحتل موقعًا متميزًا بين المصادر التاريخية، وتتميز بتنوع محتواها، وبضخامة عدد أعلامها، وبالطابع التنميطي لتراجمها.
- **ثانيًا:** إن حوسبة كتب التراجم المغربية والأندلسية بقواعد البيانات العلائقية تسهم في تفكيك المادة العلمية الخامة المتضمنة في متون التراجم، ومن تم تصنيفها، وتنظيمها في جداول متعددة، وحقول متنوعة، بعد استبعاد الاستطرادات والمستملحات الواردة في متن الترجمة، والتركيز على العناصر الهامة والمشتركة بين التراجم.
- **ثالثًا:** تم توزيع معطيات التراجم على سبع جداول وهي: مصدر ترجمة العلَم، والإطار الزمني للعلَم، والإطار المكاني للعلَم، والجانب العلمي للعلَم، والعلاقات العلمية للعلَم، والحالة الاجتماعية للعلَم، وأوصافه الخلقية ونعوتــه. وتوزعت هذه الجداول بدورها على ثمانية عشر حقلاً، عددية ونصية.
- **رابعًا:** فتحت حوسبة كتب التراجم آفاقًا جديدة أمام البحث التاريخي، بتوفيرها لمادة علمية منظمة ومصنفة، يمكن أن تشكل أرضية لمواضيع بحث جديدة مثل: الدراسة الديموغرافية للأعلام، والتوزيع الجغرافي للأعلام، والحالة الاجتماعية للأعلام، وإنجاز فهارس وكشافات مختلفة وغير ذلك، ولن يتأتى للباحث الاستثمار الفعال لهذه المادة العلمية إلا بعد تسلحه بمناهج جديدة كفيلة بفتح مستغلقات المادة المصدرية.

## الهَوامِشُ:

(١) دشنت شعبة التاريخ بكلية آداب تطوان الإصلاح الجامعي بتدريس مجزوءة "البحث التاريخي والمعلومات" من اقتراح وتدريس الأستاذ بنسباع، من جملة ما درس للطلبة فيها ملحق "إعداد قاعدة بيانات تدبير مادة بحث التخرج" والذي طبعه في كتابه "تحليل النصوص التاريخية: منهج وتطبيق"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، طنجة ٢٠١٢. وقد استعمل فيه برمجية Microsoft Access لإنشاء قواعد البيانات العلائقية من حزمة Microsoft Office. كما شارك في الأيام الوطنية الرابعة عشرة للجمعية المغربية للبحث التاريخي بكلية آداب مكناس، ٢٣ – ٢٥ نونبر ٢٠٠٦ في موضوع: "**الكتاب والمجتمع: مقاربة تاريخية**" في جلسة "أفق تجاوز الكتاب في عصر المعلومات والرقمنة" بمداخلة مع تطبيق عنوانها "رقمنة الكتاب التاريخي: كتب التراجم نموذجا"**.** ونظمت شعبة التاريخ بكلية آداب تطوان يومًا دراسيًا عن "التاريخ والمعلومات" بتاريخ ٣٠ ماي ٢٠٠٧، نشرت أعماله ضمن كتاب "**التاريخ والمؤرخ والإنترنيت**" من قبل فريق البحث في الكتابة التاريخية وتقنيات الإعلام والتواصل التابع لكلية الآداب في وجدة، بتنسيق ذ عبد الحميد الصنهاجي سنة ٢٠١٠. كما وظف التقنيات نفسها في إنجاز مداخلة بعنوان "فقهاء المالكية الزهاد قبل العصر المرابطي" شارك بها في ندوة الذكرى الألفية لمدرسة وزاوية الشيخ وكاك بن زلو، أكلو_ تيزنيت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

(٢) بدأ الأستاذ مصطفى بنسباع حوسبة كتب التراجم منذ حوالي عشر سنوات، وقد تمكن من إطلاق "**موسوعة أعلام الأندلس والمغرب**" على الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية بالمغرب، مبرمجة بلغة (PHP) التي تسمح بإنشاء قواعد بيانات علائقية.

(٣) يحيى وهيب الجبوري، **منهج البحث وتحقيق النصوص**، دار الغرب الإسلامي، تونس،٢٠٠٨، ص٢٢.

(٤) محمد المنوني،"**المصادر العربية لتاريخ المغرب**"، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء،١٩٨٣. ج١، ص٨.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) أحمد الطاهري، "**دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس**"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص٥٩.

(٧) مبارك لمين، "**أعلام المذهب المالكي المغاربة من خلال كتاب "ترتيب المدارك**" للقاضي عياض"، مجلة المذهب المالكي، العدد (٣)، إنزكان،٢٠٠٧، ص ١١٥.

(٨) عياض بن موسى اليحصوبي، "**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**"، تحقيق سعيد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م،ج٨، ص ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص٧٩.

(١٠) نفسه، ص ٨٠.

(١١) محمد الشريف، "**ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب التراجم المغربية-الأندلسية: قراءة في كتاب عالَم علماء الأندلس لدومنيك أورفوا**"، التراث المغربي الأندلسي: التوثيق والقراءة، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، مطبعة النجاح، البيضاء، ١٩٩١، ص ٥١٣.

(١٢) فرانز روزنتال، ترجمة/ صالح العلي، "**علم التاريخ عند العرب**"، مؤسسة الرسالة، بغداد، ١٩٦٣، ص٢٠.

(١٣) عبد الله العروي، "**مجمل تاريخ المغرب**"، مطبعة النجاح، الدار البيضاء،١٩٨٤، ص ٢٠.

(١٤) فهد آل قاسم، "**مدخل إلى قواعد البيانات**"، ٢٠٠٨، موقع أدفانسد آي تي (www.adv-info-tech.com)، تاريخ التصفح ١٠ مارس ٢٠١١.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) محمد الصباغ، "**قواعد البيانات**"، موقع محمود الصباغ للبرمجة، www.khayma.com، تاريخ التصفح : ٢٧/٠٢/٢٠١١.

(١٧) يمكن لقاعدة البيانات أن تضم أنواعًا أخرى من الحقول مثل السمعية والمرئية والارتباطات التشعبية وغيرها، لكن نوعيْ المعطيات التي سنشتغل عليها هما: العددي والنصي فقط.

(١٨) محمد الصباغ، المرجع السابق.

(١٩) ابن بشكوال، خلف ابن عبد الملك، "**كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدّثيهم وفقهائهم وأدبائهم**"، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط.١، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، رقم الترجمة ١٣٠٥.

(٢٠) محمد الشريف، مرجع سابق، ص٥٠٧.

(٢١) نفسه، ص ٥١٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# أبو عبد الله محمد المقّري التلمساني
## السيرة والإنتاج الفكري

**فافة بكوش**
أستاذة مؤقتة تاريخ المغرب الإسلامي
قسم التاريخ – كلية العلوم الإنسانية
جامعة طاهر مولاي – الجمهورية الجزائرية

### مُلَخّصْ
محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن، القرشي المقري التلمساني، أبو عبد الله: باحث أديب، قاض، من أكابر المذهب المالكي في وقته، وشيخ لسان الدين ابن الخطيب وعبد الرحمن بن خلدون. ولد ونشأ في تلمسان، وتعلم بها وبتونس والمغرب ورحل إلى المشرق، وحج، فأخذ عن علماء مصر ومكة والمدينة ودمشق وبيت المقدس وعاد إلى بلده، ثم دخل المغرب وعبر إلى الأندلس، وانتهت به الرحلة إلى غرناطة وعاد، فانقطع لخدمة العلم. يتناول هذا المقال التعريف بالإمام أبو عبد الله محمد المقّري التلمساني، حيث يسعى للكشف عن الدور الذي سجلها في دفع الحركة الفكرية في تلمسان خاصة والمغرب الإسلامي عامة، ومدى مساهمته في إثراء المكتبة الإسلامية وذلك من خلال ما خلفه من مؤلفات مدونة في فنون مختلفة لا سيما الفقهية منها، فمَنْ هو الإمام أبو عبد الله محمد المقّري التلمساني؟ كيف نشأ؟ وفيما تمثل إنتاجه العلمي والفكري؟

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ١٨ يونيو ٢٠١٤
تاريخ قبـول النشـر: ٢١ سبتمبر ٢٠١٤

**كلمات مفتاحية:**
المغرب الأوسط، القواعد الخلافية، القواعد الفقهية، التصوف، فن القواعد

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
فافة بكوش. "أبو عبد الله محمد المقري التلمساني: السيرة والإنتاج الفكري".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص ١٢٠ – ١٢٧.

### مُقدِّمةُ
شهدت بلاد المغرب الأوسط عمومًا وتلمسان على وجه الخصوص، خلال العهد الزياني حركة فكرية رائدة ونشاطًا ملحوظًا في المجال العلمي، حيث أخصب فيها الفكر وازدهرت بها الحياة العلمية، وقد تجلى ذلك من خلال عدة ظواهر علمية متعددة منها انتشار معاهد التدريس من مساجد ومدارس التي كانت حافلة بطلاب العلم، وانتشار المكتبات العامة والخاصة، وظهور عدد من المؤلفات لعلماء هذه المدن، وتنوع العلوم المتداولة من علوم نقليه وعقلية، شملت بمحتواها جميع العلوم المعروفة بتلك الفترة، وقد كان لمؤشرات هذه النهضة إفرازات ونتائج ملموسة في الواقع تمثلت في ظهور عدد كبير من العلماء والفقهاء، حيث أتاح ذلك الازدهار الفكري لعلماء إقليم المغرب فرصة الحوار والمناظرة والتعمق في البحث والإقبال على دراسة المؤلفات لاسيما الفقهية منها، فساهموا في تطوير الحياة العلمية في المنطقة، إذ شملت إسهاماتهم التدريس فكوّنوا خلفائهم من العلماء والأئمة، وشاركوا في التأليف فتركوا تراثًا علميًا زاخرًا يحمل طابع الاجتهاد والإبداع ويخص سائر المجالات حتى الرياضيات والفلك اللّذان لم يحظيا قبل ذلك بكثير من التفات العلماء في بلاد المغرب الإسلامي، فكان من هؤلاء العلماء "**أبو عبد الله المقّري التلمساني**" الذي شارك علماء عصره في إثراء المكتبة الإسلامية من خلال تأليفه المتنوعة والتي لا تنحصر في تخصص معين، حيث وصفها حفيده بقوله: «التصانيف الشهيرة التي اقتادت المحاسن بزمام»، وقد تم تحقيق بعض هذه المؤلفات، غير أنّ أغلبها يبقى في عداد التراث الضائع.

### أولاً: نسبه ونشأته

هو الإمام محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحي بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي القرشي المقّري التلمساني، ويكنى أبوعبد الله[١]، ينسب إلى قبيلة القريش العربية التي خصّها الله تعالى بسورة من كتابه المبين، وهذا النسب صرّح به جمهور من المؤرّخين والنسابين[٢]، بيد أنّ هناك من شكك في هذا النسب القرشي، إلا أنّ "**المقّري الحفيد**" تصدى لإثبات النسب القرشي لأسرته، وساق من أجل ذلك مجموعة من النصوص[٣].

أما تسميته بالمقّري، فهي نسبة إلى قرية من قرى الزاب[٤] بإفريقية، تدعى "مقرة"[٥]، والتلمساني لأنّ مولده كان في تلمسان، أما تاريخ ولادة على وجه التحديد فلم تشر له جلّ المصادر التاريخية التي ترجمت له، غير أنّ "**أبا عبد الله محمد المقّري**" نفسه ذكر في فهرسه[٦] أنّه ولد في عهد السلطان الزياني "**أبي حمموسى بن عثمان بن يغمراسن**" أحد سلاطين تلمسان في أوائل القرن (٨هـ/ ١٤م)[٧]، وبما أنّ "**أبي حمو الأول**" حكم في الفترة الممتدة ما بين (٧٠٧هـ/١٣٠٧م و٧١٨هـ/١٣١٨م)، فمعنى ذلك أنّه ولد بين هذين التاريخين، وقد رجح الأستاذ "**محمد الفاضل ابن عاشور**"[٨]، أنّ تاريخ مولده كان في حدود سنة (٧١٠هـ/١٣١٠م)، ووافقه في ذلك الأستاذ "**أبو الأجفان**" استنادًا على قول "**المقّري**" نفسه الذي أشار إلى صغر سنه عندما أستحسن منه جوابا أستاذه "**أبو إسحاق بن حكم السلوى** ت.٧٣٧هـ/ ١٣٣٧م) وهو وارد على تلمسان بعد سنة (٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م).

نشأ مترجمنا وسط أسرة تميزت بالعلم والمجد والثراء عندما احتضنته في طفولته وشبابه، الأمر الذي هيأ له فرصة التفرغ لطلب العلم مبكرًا، إذ نشأ منذ صغره محبا للعلم، حيث نلمس ذلك من خلال روايته بالمصافحة عن" **أبي عثمان سعيد بن على الخياط** (ت. ٧٢٩هـ/ ١٣٢٩م)[٩]، فقال "**صافحته وأنا صغير**"[١٠]، مما يدل على إرادته وقوة عزيمته واستعداده لطلب العلم، ومما لا شك فيه أن معاصرته لجهابذة العلم أمثال "**ابن مرزوق الخطيب** (ت. ٧٨١هـ/ ١٣٧٩م)" و"**الشريف التلمساني** (ت. ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)" وغيرهم من علماء عصره، الأمر الذي جعله يحذو حذوهم في تحقيق المكاسب العلمية، مما خلق جو من المنافسة العلمية وقد ساهم ذلك دون شك في تكوين شخصيته العلمية.

### ثانيًا: شيوخه

وهم جلّة من علماء تلمسان في زمانه، ممّن كانوا بها أو رحلوا إليها، بما أنّها كانت قبلة لطلاب العلم والعلماء على حد سواء، فقد كوّن ذلك فرصة "**للمقّري**" في تحقيق طموحاته وأغراضه العلمية، وهذا ما قصده بقوله عن نشاطه في الدراسة والتحصيل: "**فاستوعبت أهل البلد لقاء وأخذت عن بعضهم عرضا ولقاء، سواء المقيم القاطن والوارد الظاعن**"[١١]، وقد أورد "**المقّري**" نفسه في فهرسه "**نظم اللالي في سلوك الأمالي**" شيوخه في تلمسان وأحصاهم "المقّري الحفيد" صاحب "نفخ الطيب" منهم نحو٢٧ شيخا[١٢]، ففي بداية تحصيله العلمي عكّف على مدارسة القرآن وحفظه على الروايات السبع[١٣]، ثم تعلم قواعد اللغة العربية، فدرس كتاب "التسهيل"، ثم العلوم الدينية من فقه وأصول انطلاقا من مختصر ابن الحاجب، فتتلمذ على يد "**أبـي موسى عمران المشدالي**" الذي تعمق معه في الدراسات الفقهية، ثم استزاد دراسة مختلف العلوم النقلية والعقلية فلزم مجلس "**الشيخ الآبلي**"[١٤]، ومجالس "**ابنـي الإمام**[١٥]، و"**الجمحي**"[١٦] وغيرهم، فاستبحر بذلك في مختلف العلوم والفنون.

ومن أجل إتـمام وإكمال علومه قام برحلة علمية إلى مـختلف الحواضر الإسلامية قصد لقاء المشايخ، فكانت وجهته الأولى نحو بجاية التي لقي بها ستة من علمائها منهم "**محمد الزواوي**" و"**يحي الباهلي**"، ومن بجاية توجه نحو تونس فجلس إلى ثمانية من علمائها منهم: قاضي الجماعة "**ابن عبد السلام**" والفقيه "**ابن هارون**"، ومن تونس عاد إلى فاس أين التقى بها نحو ستة وعشرون شيخا من علمائها منهم "**اليزناسي**" **والجزولي**" وغيرهم، وقد بلغت به الرحلة إلى أغمات ووصل إلى سبتة ليعود إلى تلمسان ومنها كانت رحلته المشرقية نحو البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج، فكانت مصر الوجهة الأولى التي زارها من بلاد المشرق، فاتصل بعلمائها المشهورين كـ "**ابن حيان الغرناطي**" و"**شمس الدين بن عدلان**"، ومن مصر اتجه نحو الحرمين الشريفين سنة (٧٤٤هـ/١٣٤٣م)، فلقي بمكة الشيخ "**أبوعبد الله المنوفي التوزري**" والإمام "**أبو العباس بن رضى الدين الشافعي**"، وممن لقي بالمدينة "**أبو محمد عبد الوهاب الجبرتي**"، وبعدها زار بلاد الشام، فاجتمع بعلمائها منهم بدمشق "**شمس الدين بن القيم الجوزية**" و"**صدر الدين الغماري المالكي**"، وببيت المقدس "**أبا عبد الله بن المثبت**" و"**شمس الدين بن سالم**"، ومن الشام كانت العودة إلى المغرب فدخل سجلماسة ودرعة ثم قطع إلى الأندلس لتنتهي به الرحلة إلى غرب غرناطة، ومنها عاد إلى فاس فكانت وفاته بها سنة (٧٥٩هـ/١٣٥٩م)، ثم نقل رفاته إلى تلمسان حيث ولادته ومقر أسلافه[١٧].

استفاد "أبوعبد الله محمد المقّري" من خلال رحلة العلمية إلى مختلف الحواضر الإسلامية من علوم مختلفة عن أعلام مذاهب متنوعة دون الاقتصار على من يشاركونه المذهب الفقهي، فكانت مصدر تكوين علمي مكنّته وأهلّته لتولي عدة مناصب سامية بحواضر المغرب الإسلامي، وكذا المساهمة في نشر

الحركة العلمية في المنطقة خاصةً وأنّه ظهر تفوقه في علوم مختلفة كاللغة والآداب العربية والأصول والجدل وقول الشعر والتصوف.

## ثالثا: تلاميذه

تميز "**أبوعبد الله محمد المقّري**" بمكانة علمية رفيعة، فقد كان أستاذًا مشهورًا شُهد له بالعلم والصلاح، مما بوّأه مكانة التّصدي للتعليم، فأقبل عليه طلبة العلم للاستفادة من غزارة علومه المتعددة، فالتفوا حول حلقات دروسه في المساجد والمدارس التي درّس بها، سواء في تلمسان أوفي غيرها من الحواضر التي زارها كفاس وغرناطة، فتتلمذ على يده عدد وافر من العلماء الذين كان لهم دور كبير في خدمة العلم وإسهامات جليلة في العلوم الإسلامية، ومن أبرزهم:

**لسان الدين بن الخطيب:** هو أبو عبد الله محمد بن أحمد السّلماني الغرناطي، الوزير والمؤرخ والأديب، ولد بمدينة لوشة في ٢٥ من شهر رجب سنة (٧١٣هـ/١٣١٣م)، تتلمذ على يد "**ابن الفخار**" و"**الوادي أشي**" و"**القيجاطي**" و"**بن جزي**" و"**ابن الجياب**"، و"**ابن مرزوق الجد**" و"**أبوعبد الله المقّري**" الذي أفرد له ترجمة خاصة في مؤلفه "**الإحاطة**"، تولى منصب كاتب، ثم وزير، فلقب بذي الوزارتين "الكتابة والوزارة"، له مشاركة في العديد من العلوم كالأدب والتاريخ والتراجم وغيرها، ومن أشهر مصنفاته "كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة"، توفي مقتولاً بفاس سنة (٧٧٦هـ/١٣٧٤م)[١٨].

**أبوعبد الله بن زمرك:** وهومن مفاخر غرناطة، ولد سنة (٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، أخذ عن مشايخها مثل "**ابن الفخار**" و"**لسان الدين ابن الخطيب**"، و"**أبي عبد الله المقّري**"، له نزعة صوفية، تولى الكتابة ثم الوزارة عن ابن الأحمر بعد ابن الخطيب، توفي بعد سنة (٧٩٥هـ/١٣٩٣م)[١٩].

**إبراهيم بن موسى الشاطبي:** من أئمة المالكية بالأندلس، أخذ عن علماء غرناطة وعلماء المغرب ومنهم "**ابن الفخار**" و"**أبي عبد الله البلنسي**" و"**أبي القاسم الشريف السبتي**" و"**ابن لب**" و"**ابن مرزوق**" وغيرهم، وأخذ عن "**المقّري**" عند وفوده غرناطة، توفي بغرناطة سنة (٧٩٠هـ/١٣٨٨م)[٢٠].

**أبوعبد الله محمد بن علي بن علاق:** من حفاظ غرناطة ومفتيها ومحدثيها وإمامها وقاضي الجماعة بها، أخذ عن" **ابن لب**" و"**ابن مرزوق**"، وأخذ عنه" **المنتوري**" و"**ابن سراج**" و"**أبوبكر بن عاصم**"، واستفاد من الشيخ "**المقّري**" بغرناطة، له شرح على "مختصر ابن الفرعي"، وشرح على "فرائد ابن الشاط"، وله فتاوى نقل بعضها "**الونشرسي**" في كتاب" **المعيار**"، توفي سنة (٨٠٦هـ/١٤٠٣م)[٢١].

**أبوعبد الله محمد بن سعيد بن لب بن بقي:** من علماء غرناطة، كان خطيبا أستاذا متخلقا ورواية، روى عن "**المقّري**" كل مؤلفاته، وقد ساق سندها بهذه الرواية بعض العلماء والأندلسيين والمغاربة في إثباتهم، أخذ عنه أعلام من أهل الأندلس، ومنهم "**المنتوري**" صهره و"**أبوعبد الله المجاري**"، كان مولده سنة (٧٢٢هـ/١٣٢٢م) ووفاته سنة (٧٩١هـ/١٣٨٨م)[٢٢].

**أبوعبد الله محمد بن إبراهيم النفزي الرندي:** المعروف بابن العباد، شيخ العلماء والزهاد وإمام الصلحاء، الفقيه المتفنن العارف بالله، أخذ عن والده "**أبي الحسن الرندي**" و"**أبي عمران العبدوسي**" و"**الشريف التلمساني**" والإمام "**المقّري**"، ألّف "الرسائل الكبرى والصغرى" و"شرح الحكم" في نظم طويل، توفي سنة (٧٩٢هـ/١٣٩٠م)[٢٣]، قال فيه "**أحمد المقّري**" الحفيد: **«إنّه ممن يفتخر مولاي الجدّ رحمه الله تعالى بكون مثله تلميذًا له»**[٢٤].

**أبوعبد الله محمد بن سعيد الصنهاجي:** البرنسي، الزموري الدار، شهر بأنقشابو، الفقيه، القاضي المحدث المفتي المدرس، الرحلة، أخذ عن "أبي حيان" والقاضي "**ابن عبد الرزاق الجز ولي**" و"**المجاصي**" والإمام "**المقّري**" وغيرهم، له تآليف كشرح "ابن الحاجب الفرعي" سماه "معتمد الناجب في إيضاح منهمات ابن الحاجب" وله "كنز الأزار ولاقح الأبكار"[٢٥].

**أبوعبد الله القيجاطي:** الأستاذ المحقق، أحد مشاهير علماء غرناطة، أخذ عن علمائها منهم "**ابن الفخار**" و"**أبي سعيد فرج بن لب**" و"**ابن مرزوق**" والإمام "**المقّري**"، وكان له التحصيل الكبير في مختلف العلوم وقد برز في علم القراءات حتى قال عنه "**المقّري الحفيد**": **«الأستاذ العلاّمة أبوعبد الله القيجاطي الآية في علم القراءات»**[٢٦]، ومن تلامذته "**المنتوري**" و"**أبو بكر بن عاصم**"، توفي سنة (٨١١هـ/ ١٤٠٨م)[٢٧].

**ولي الدين أبوزيد عبد الرحمان بن خلدون الحضرمي:** متبحر في سائر العلوم، مؤرخ، رحالة، رحل إلى المغرب والأندلس، والتقى بالقاضي "**المقّري**" فأخذ عنه ونوّه به فقال: **«كبير علماء المغرب»**[٢٨]، تولى القضاء بالقاهرة وحلب وتولى كتابة العلامة عن السلطان "**أبي عنان**"، ترجم لنفسه ولسلفه في كتابه "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، لخص محصل الرازي وألف في الحساب والفقه وأشهر مؤلفاته "العبر" و"المقدمة"، ولد بتونس سنة (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، وتوفي في القاهرة سنة (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)[٢٩].

**رابعًا: مؤلفاته**

**٤/١- الفقه:**

لقد نبغ "**أبوعبد الله محمد المقّري**" في علم الفقه، فهو يُعَدّ من أبرز العلماء الذين أنجبتهم المدرسة المالكية في تلمسان والمغرب خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فكانت له تصانيف عديدة في هذا الميدان أهمها:

**كتاب "القواعد":** كان الفراغ من تأليف هذا الكتاب سنة (٧٥٥هـ/١٣٥٥م) كما جاء في آخره عن "**المقّري**" ما نصه: «وكان الفراغ من تأليف هذا الكتاب في يوم الخميس في شهر رمضان من عام خمسة وخمسين وسبعمائة، عرف الله خيره »[٣٠]، ويندرج هذا الكتاب ضمن القواعد الفقهية التي يعرفها "**المقّري**" كما يلي: «ونعني بالقاعدة كل كلّي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمّ من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة..."[٣١]، فهو يشتمل على ١٢٠٠ قاعدة، وقد بيّن "**المقّري**" منهجه في كتابه هذا فقال: «قصدت إلى تمهيد ألف قاعدة ومائتي قاعدة، هي الأصول القريبة لأمهات مسائل الخلاف المبتذلة والقريبة، رجوت أن يقتصر عليها من سمت به الهمّة إلى طلب المباني وقصرت به أسباب الأصول عن الوصول إلى مكامن النصوص من النصوص والمعاني، فلذلك شفعت كل قاعدة بما يشاكلها من المسائل وصفحت في جمهورها من الدلائل».[٣٢] إذ يمكن من خلال ذلك تلخيص منهجه في هذا الكتاب في النقاط التالية:

- كان ترتيب الكتاب حسب أبواب الفقه (الطهارة، الصلاة، الصوم...) مثلما كان سائدًا في عصره وكما جاء في "**مختصر ابن الحاجب الفقهي**".
- يبدأ في كتابه كل قاعدة مستقلة بلفظ "**قاعدة**" وقد يدمج قاعدتين في قاعدة واحدة، مع الإشارة إلى ذلك[٣٣].
- أورد في كتابه "**القواعد الفقهية**" بنوعيها "**قواعد كلية**" مثل "لكل مقام مقال"[٣٤]، و"**قواعد خلافية**" وهي التي أختلف فيها وقد نتج عن ذلك خلاف في المسائل الفرعية، سواء بين الأئمة الثلاثة (أبي حنيفة والإمام مالك والشافعي) أو داخل المذهب نفسه. ومثال "**القواعد الخلافية**" بين الأئمة الثلاثة:" تبدل محل النجاسة إلى الطهارة باستعمال الماء شرعي عند مالك ومحمد، حتّى عند النعمان"[٣٥]. ومثال "**القواعد الخلافية**" داخل المذهب المالكي "اختلف المالكية في المقدم من الأصل والغالب عند التعارض"[٣٦].
- اعتمد "**المقري**" في وضع القاعدة على الاستدلال من الكتاب والسنّة، إلاّ أنّه يقتصر في ذلك على محل الاستدلال دون تحديد وجهه، إذ يترك للقارئ المجال لإدراك وجه الاستدلال، فهو يفترض فيه أنّه مؤهل لاستخراج وجه الاستدلال بنفسه[٣٧].

وما يلاحظ على أسلوب "**المقّري**" في كتابه "**القواعد**"؛ أنّه تميز بالدّقة والاختصار مع محاولة أداء المعاني الكثيرة في عبارات مقتصرة، وكمثال على ذلك "قاعدة":" كل ما تمحض للتعبد أو غلبت عليه شائبة فإنه يفتقر إلى نيّة، كالصلاة والتيمم، وما تمحض للمعقولية أو غلبت عليه شائبة فلا يفتقر، كقضاء الدّين وغسل النجاسة "[٣٨].

وما ينبغي التنويه إليه؛ أنّ هذا الكتاب يُعَدّ من أكثر مؤلفات "**المقّري**" قيمة في ميدان الفقه، إذ يظهر ذلك من خلال حرصه على التّحرر من التعصب المذهبي رغم تفقهه في مذهب مالك ونشأته في بيئة غلب عليها انتشار هذا المذهب، ولم يكتفي بذلك فحسب بل وضع قواعد في ذم التعصب والتحذير منه، كما أنّه عمد إلى المقارنة بين فروع المذهب الأربعة، ومناقشة من سبقه في مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها الفقهية وفروق أحكامها، وربط الفروع بقواعدها الشرعية، وعمل على بيان ما نشأ من الخلاف المذهبي في أصل هذه القواعد، ولم يكتفي بذلك فحسب بل وضع قواعد في ذم التّعصب والتحذير منه، إضافة إلى تأسيسه بعض القواعد، فلم يكن ناقلا فقط بل عمد إلى إدخال قواعد جديدة بالاعتماد على الكتاب والسنة في الاستدلال.

وما زاد هذا الكتاب قيمة أنّه زوّده ببعض النصائح القيّمة الموجّه للعلماء وطلاب العلم خاصة والمسلمين عامة[٣٩]، فابتكر بذلك طريقة جديدة في خدمة الفقه، وهي خلاصة عمله النقدي لأقوال الفقهاء ونظرتهم إلى بعض المسائل، إذ كانت لـ "**المقّري**" الكثير من المواقف الاجتهادية. وبذلك يكون "**المقّري**" قد ترك موسوعة فقهية جامعة لعلم الفقه، فقد قال "**الونشريسى**" عن هذا الكتاب: «إنّه كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق إلى مثله، بيد أنّه يفتقر إلى عالم فتاح»[٤٠]، وقال عنه "المقّري الحفيد": «وقد أشار فيه إلى مأخذ الأربعة وهو قليل بهذه الديار المشرقية ولم أرى منه بمصر إلاّ نسخة عند بعض الأصحاب» وذكر أنّها من أوقاف رواق المغاربة بالأزهر[٤١]، وقال عنه "محمد الفاضل ابن عاشور": «كتاب عجيب الاختراع، بعيد المنزع قصد فيه استخلاص المبادئ الكلية التي أقيمت على النظريات الفقهية في كل باب من أبواب الفقه، وأثبت ما في تطبيق تلك المبادئ على جزئياتها من اختلاف الأنظار، فقارن مقارنة حكيمة في نطاق القواعد بين فروع المذاهب الأربعة، وكان بذلك مبتكرًا طريقة جديدة في خدمة الفقه»[٤٢]. وقد حظي هذا الكتاب باهتمام كبير من قبل العلماء.

**كتاب "عمل من طب لمن حب":** فرغ "**المقّري**" من تأليفه سنة (٧٥٣هـ/١٣٥٢م)، وأصل تسمية هذا الكتاب مثل عربي قديم، يقصد به عمل الطبيب الحاذق لشخص يحبّه ويجلّه، فالطبيب إذا عمل الدواء لشخص يحبه قد يفعل قصارى

جهده في صناعته وإتقانه، وقد ذكر "**المقّري**" سبب تأليفه هذا الكتاب فقال: «وكان الذي أثار عزمي إليه، وحمل همّي عليه أنّي رأيت محل ولدي بل خلاصتي وبقيّة من يعز على كبدي من قرابتي، الصغير سنا، الكبير إن شاء الله سناء المرجو من رب العزّة أن يجعل منه السلف ذكرا جديدا وثناء، علي بن خالي ومحل والدي الشيخ الصالح، ذي النفس الزّكية والعقل الراجح أبي عبد الله محمد بن عمر المقّري ولع بكتاب (الشهاب)، وشرع يتكلم ببعض ألفاظه بين صبيان الكتاب، فخشيت أن لا يرجع عليه العناء بكبير فائدة»[٤٣]. فيتضح من خلال قول "**المقّري**" أنّه أراد أن يقوم بدور الطبيب الحاذق من أجل مداواة ومعالجة ابن خاله مما ألمّ به، فكان هذا الكتاب من صنف التأليف للمبتدئين الذي تم فيه مراعاة تفاوت مستوى الطلبة الذين لم يتعمقوا في الدراسة والذين لم تسبق لهم دراية واسعة، وقد كان موضوعه فقهي أصولي محض جاءت مواضيعه متنوعة، وقد قسّمه إلى عدة أقسام:

**القسم الأول**: يشتمل على الأحاديث النبوية وهي نحو (٥٠٠) حديث استنبط منها الأحكام المتعلقة بالأبواب والمسائل الفقهية المختلفة.

**القسم الثاني**: وهو قسم الكليات الفقهية جاء في غاية الإفادة، إذ يشتمل على (٥٠٠) كلية ضابطة لمسائل الفقه في المذهب المالكي تتخللها مختلف الأبواب من العبادات والمعاملات والقضايا والشهادات والفرائض، فقد عمد "**المقّري**" من خلال هذه الكليات إلى تلخيص أهم الأحكام وأصلحها في المذهب على المشهور والصحيح لتيسير تناول أهم مسائله، فهي تعين الطلبة على استيعاب الفروع وحفظ المسائل وتمهيد الطريق لِمَنْ أراد أن يتوسع[٤٤].

**القسم الثالث**: وهو قسم القواعد الحكمية، حيث يشتمل على قواعد فقهية وأخرى أصولية وعددها مائتين وهي أكثر شمولاً من الكليات السابقة.

**القسم الرابع**: وهو قسم في الألفاظ الحكمية المستعملة في الأحكام الشرعية، أورد "**المقّري**" فيها بعض الأقوال المشهورة لأئمة المذاهب مثل قول "**مالك**": «لكل شيء وجه» وقول "**أبو حنيفة**": «إذا ضاق الأمر اتسع» وقول "**الشافعي**": «لكل مقام مقال»[٤٥]، فهو عبارة عن مدخل للاصطلاحات الفقهية من الأقوال والحكم المأثورة عن طائفة من الأعلام.

ويكتسي هذا الكتاب أهمية بالغة، إذ لا يمكن للمتخصص في الفقه أن يستغني عنه، إذ يظهر ذلك من خلال منهج "**المقّري**" في كتابته، فهو قد أبرز السبب الدافع لوضع هذا الكتاب، وانتقى الأحاديث من مختلف أبواب الشريعة التي شملت أبواب العبادات (الوضوء، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحج)، ثم أبواب المعاملات (الجهاد، النكاح، البيوع، الجنايات والحدود)، وكانت هذه الأحاديث التي انتقاها أغلبها صحاح مروية في الكتب المعتمدة كالصّحاح والسنّن، كما أنّه ذكر هذه الأحاديث مقرونة بمن أخرجها من الأئمة، وقد أشار أحيانا فيه إلى اختلاف الروايات والطرق، مما زاده قيمة، أثنى عليه "**المقّري الحفيد**" بقوله: «إنّه بديع في بابه... فوق ما يوصف»[٤٦]، وقال عنه "**أبوعبد الله المقّري**" في أبيات شعرية:

هَذَا كِتابٌ بَدِيعٌ فِي مَحَاسِنِه
ضَمنتُهُ كُلُّ شيء خِلتُهُ حَسَنا
فَكُلُّ مَا فِيهِ إنْ مَرَّ اللَّبِيبُ بِهِ
وَلَمْ يَشُمْ عَبِيرًا شَامَ مِنْهُ سَنا
فَخُذْهُ واشْدُدْ بِهِ كَفَّ الضَّنِينِ وذُدْ
حَتَى تُحَصِّلُهُ عَنْ جَفْنِكَ الوَسَنَا[٤٧].

وألّف "**المقّري**" في الفقه أيضا مقالة "**الطلقة المملكة**" و"**النظائر الفقهية**" وحاشية بديعة على "**مختصر ابن الحاجب الفقهي**" قال عنها "**المقّري الحفيد**": «فيها أبحاث وتدقيقات لا توجد في غيرها، وقد وقفت عليها بالمغرب»، وألف أيضا "**تكميل التعقيب على صاحب التهذيب**" وكتاب فقهي يشتمل على أكثر من مائة مسألة، قال عنها "**ابن الخطيب**": «ضمنّها كل أصيل من الرأي والمباحثة»[٤٨]، وأكدّ "**المقّري الحفيد**" أنّه غير القواعد سالف الذكر قائلاً: «هو غير القواعد بلا مرية».

**٤/٢- التصوف:**

**كتاب "الحقائق والرقائق"**: كان لـ "**المقّري**" حظ وافر في التصوف، وقد أسهّم في هذا الميدان بكتابه "**الحقائق والرقائق**" الذي ظهرت فيه النزعة الصوفية الخالصة، لكنه أيضا توجيهي ورائع، قال عنه "**أبوعبد الله المقّري**" في مقدمته: «هذا الكتاب شفعت فيه الحقائق بالرقائق، ومزجت المعنى الفائق باللفظ الرائق، فهو زبدة التذكير وخلاصة المعرفة، وصفوة العلم ونقاوة العمل، فاحتفظ بما يوحيه إليك فهو الدليل، وعلى الله قصد السبيل»[٤٩]، وقال عنه "**الونشريسي**": «لطيف الإشارة بديع المنزع وهو كثير بين أيدي الناس في تلمسان وفاس»[٥٠]. وقال "**ابن عاشور**" أيضًا عن هذا الكتاب: «هو يتناول الجزيئات السلوكية ويرجع بها إلى النظر في سير التكوين، وذلك هو ما عنونه بالحقائق، ويأخذ المعاني التنبيهية ويسبكها في قوالب حكيمة رائعة التفسير ويمزج التوجيه الوعظي بالأسرار التكوينية ولذلك رتب الكتاب حقيقة ورقيقة على التعاقب».[٥١]

ويذكر بعض المؤرخين أن فترة تدوين هذا الكتاب وترتيبه كانت أثناء انعزال "**المقّري**" وخلوته بالأندلس، ومهما يكن من أمر فإنّ هذا التأليف الأخير قد لقي محل اهتمام واسع من طرف الجمهور بالمغرب الإسلامي والأندلس ومن عامة الفقهاء المتصوفة الذين عمدوا إلى شرحه والتعليق عليه خلال القرنين

الثامن والتاسع الهجريين الموافق للرابع والخامس عشر الميلاديين، منهم الشيخ "**أحمد زروق**".(٥٢) وألّف "**المقّري**" في التصوف أيضًا "**رحلة المتبتل**" و"**إقامة المريد**"، و"**لمحة العارض لتكملة ألفية ابن الفارض**" وهي منظومة شعرية تشتمل على مائة وسبعة وسبعين بيتًا.

**٣/٤- في مواضع مختلفة:**

**(٣/٤) ١- كتاب "المحاضرات"**: وهو كتاب يشتمل على فوائد وحكايات وكلمات لبعض العلماء، إذ ضمنّه آداب المحاضرة ومجالس المناظرة، وتناول عقيدة التوحيد وهو يرّد على المتصوفة الذين يعتقدون أنّهم هم العارفون الواصلون القريبون من الله، قال عنه "**الـمقّري الحفيد**": «**وفيه من الفوائد والحكايات والإشارات كثير، وقد ملكت منه بالمغرب نسختين**»(٥٣)، وقد أورد نماذج مما جاء فيه عند ترجمته لجدّه منها:() "**دع ما يسبق للقلوب إنكاره، وإن كان عندك اعتذاره**"، ومنه أيضًا: "قيل لأديب: بم عرفت ربك ؟، قال: بنحلة في أحد طرفيها عسل وفي الآخر لسع، والعسل مقلوب اللّسع"، وأيضا مما جاء فيه :أنّ مالك كان ينشد كثيرًا:

وخيـر أمور الدّين ما كان سنّة

وشر الأمـور المـحدثات البدائع".

وختم "**أبوعبد الله المقّري**" هذا الكتاب بقوله: «فهذه جملة تراجم، وفيها مقنع لمَنْ أراد المحاضرة، أو تنميق مجالس المناظرة، وكان الفراغ من جمعها في آخر يوم من شعبان المكرم من عام سبعة وخمسين وسبعمائة»(٥٤)، ومنه نستنتج أنّ تأليف هذا الكتاب كان سنة (٧٥٧هـ/١٣٥٧م). وبناء على هذا رجّح الأستاذ "**أبو الأجفان**" أن يكون تأليف هذا الكتاب قد تم في الأندلس، بعد أن جمع الكثير من المواد العلمية خلال حياته العلمية وأعانته الذاكرة أو التقييد على تدوينه عندما اتجه إلى الأندلس سفيرًا فقام فيها بعد أداء الوظيفة بالتأليف والتدريس.(٥٥)

**(٣/٤) ٢- كتاب "التحف والطرف":**

قال عنه "**الـمقّري الحفيد**": «قد وقفت على بعضه، فرأيت العجب العجاب »، وقال عنه "**الونشريسي**": «غاية في الحسن والطرف».(٥٦) إضافة إلى ذلك كتاب "**نظم الآلي في سلوك الأمالي**" وهو كتاب في أدب الرحلة، فهو عبارة عن برنامج لـ "**الـمقّري**" ترجم فيه لشيوخه ودوّن فيه رحلته، وقد لخّصه حفيده "**أحمد الـمقّري**" في كتابيه "نفخ الطيب" و"أزهار الرياض" وللشيخ "**عبد الحي الكتاني**" في كتابه "فهرس الفهارس" ملخص لـ "**المقّري**" عن كتابه يرويه عنه.(٥٧) وألّف "**المقّري**" أيضًا كتاب "**المحرك لدعاوي الشر من أبي عنان**"، وله كتاب "**اختصار المحصل** "في الأصول، وله "**شرح لغة قصائد المغربي الخطيب**"، و"**شرح التسهيل**" في اللغة والنحو، وله "**الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من معاني السنة وآيات القرآن**" في التفسير.(٥٨)

ويرى الأستاذ "**ابن عاشور**" أنّ تصنيف "**المقّري**" لهذه الكتب كان في المرحلة الأخيرة من حياته حيث يقول: «في هذه الحقبة التي بين خروج المقّري من تلمسان حيًا سنة (٧٤٩هـ/١٣٤٩م) ورجوعه إليها ميتًا سنة (٧٥٩هـ/١٣٥٩م)، كان إنتاج المقّري وأثاره النافعة الذائعة التي كانت للعقل الإسلامي تراثًا زكيًا متنقلاً في القرون، فقد تخرج عليه في تلك الفترة الأعلام الذين تفرعت اختصاصاتهم عن مشاركته وتفننه... وكانت تآليفه العظيمة قد صدرت كذلك في تلك العشر السنين التي بين خروجه من تلمسان ووفاته».(٥٩)

## خاتمة

لقد شارك أبوعبد الله المقّري في دفع الحركة العلمية في تلمسان وحواضر المغرب الإسلامي، وتتضح هذه المشاركة من خلال التدريس، إذ لم يبخل بنشر علمه وثقافته على طلاب العلم الذين ازدحمت بهم حلقات درسه في الفترة التي انتصب بها مدرسًا نظرًا لسعة اطلاعه وكثرة حفظه وعمق أرائه، كما ظهرت مشاركته من خلال إثرائه للمكتبة الإسلامية بمصنفات هامة في شتى أنواع العلم خاصةً الفقه الذي ضرب فيه بسهم وافر متجاوزًا حدود مذهبه المالكي ووصل بعلمه إلى مستوى تقعيد القواعد الفقهية والربط بالقواعد الشرعية، فكان بذلك جديرًا بأن يطلق عليه "**إمام فن القواعد**".

## الهوامش:

(١) ابن عماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، إشراف عبد القادر الأرناؤوط، تحقيق محمود الأرناؤوط، ج٨، ط١، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨، ص٣٣٢، البغدادي: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت. ١٣٩٩هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**.- بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠١٠. ص١٦٠.

(٢) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، دراسة وتحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان١٤١٧هـ/١٩٩٦م. ص٣٨٢، أحمد بابا التنبكتي، **كفاية المحتاج لمعرفة مَنْ ليس في الديباج تراجم المالكية**، تعليق أبو يحي عبد الله الكندي، دار ابن حزم، لبنان، ٢٠٠٢، ص٣٢٦.

(٣) أحمد المقّري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق إحسان عباس، ج٥، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج٥، ص٢٠٤.

(٤) منطقة واسعة تقع جنوب غرب إفريقية، كانت في الأصل عبارة عن قرى عديدة، تعرف كل واحدة منها بالزاب، وإقليم الزاب يبتدئ غربًا من تخوم مسيلة ويحده شمالاً جبال مملكة بجاية، ويمتد شرقًا إلى بلاد الجريد التي توافق مملكة تونس وجنوبًا إلى القفاز التي تقطعها الطريق المؤدية من تقرت إلى وركلة، الحميري، الروض المعطار **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، ط١-ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٥-١٩٨٤م ، ص١١٣-١١٤.

(٥) ابن القاضي، **درة الحجال في أسماء الرجال**، ج٢، ط١، المكتبة العتيقة، دار التراث، تونس القاهرة، ١٩٧١، ص٤٣.

(٦) سمي "نظم اللاتي في سلوك الأمالي"، أحمد المقّري، نفح الطيب،ج٥، ص٢١٥، الكتاني، فهرس الفهارس، **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، اعتناء إحسان عباس، ج٣، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢ج٣، ص ٦٨٢.

(٧) أحمد المقّري، أحمد المقّري، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق سعيد أحمد أعراب- عبد السلام الهراس،ج٥، الجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج٥، ص٢٥.

(٨) أبو الأجفان، **الإمام أبوعبد الله محمد المقري التلمساني**، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٨م، ص٣٢.

(٩) نفسه، ص ٣٢.

(١٠) أحمد المقّري، **نفح الطيب**، ج٥، ص ٢٤١.

(١١) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢، ط١، مكتبة خانجي، القاهرة، ١٩٧٤، ج٢، ص ١٩٣-١٩٤.

(١٢) أحمد المقّري، **أزهار الرياض**، ج٥، ص ص٢-٧٥.

(١٣) **الروايات السبع**: إن القرآن الكريم رواه الصحابة رضوان الله عليهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بضع ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضًا بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر برواياتها من الجم الغفير فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة، ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط١، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٥٦.

(١٤) ينظر ترجمته: ابن القاضي، **درة الحجال**، ج٢، ص٢٦٥.

(١٥) يُنظر ترجمته:التنسي، **نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان**، تحقيق محمود بوعياد، سحب الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٣٩،

(١٦) ينظر ترجمة: التنبكتى (ت. ٩٦٣هـ/ ١٠٦٣)، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**/ إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة.- طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٨٩. (الجُزءان ١-٢) ص ٤١٧.

(١٧) ابن الخطيب، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢٦.

(١٨) التنبكتي، المصدر السابق، ص٤٤٥-٤٤٦.

(١٩) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٧٨، أحمد المقّري، **أزهار الرياض**، ج٢، ص٧.

(٢٠) الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج١، ١٩٩.

(٢١) ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الفكر للطباعة والنشر (ب ت)،، ص٢٤٧..

(٢٢) الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج٢، ص٦٨٣، التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص ٤٦٠ .

(٢٣) التنبكتي، المصدر نفسه، ص٤٠٣، أحمد المقّري، **نفح الطيب**، ج٥، ص٣٤١-٣٤٢.

(٢٤) أحمد المقّري، نفسه، ج٥، ص ٣٤١.

(٢٥) التنكتي، **نيل الابتهاج**، ص ٤٥٧.

(٢٦) أحمد المقّري، **نفح الطيب**، ج٥، ص ٣٤٠.

(٢٧) ابن القاضي، **درة الحجال**، ص٤٧٨.

(٢٨) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، تحقيق وتعليق محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٦١.

(٢٩) المجاري، **برنامج المجاري**، تحقيق محمد أبوالأجفان،ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٥٠.

(٣٠) أبوعبد الله المقّري، **القواعد**، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، ج١، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (ب ت)، ج١، ص ١٤٩ .

(٣١) أبوعبد الله المقّري، نفسه، ج١، ص ٢١٢.

(٣٢) نفسه، ج١، ص ٢١٢.

(٣٣) نفسه ج١، ص٤٣٢، القاعدة رقم ١٨٦.

(٣٤) نفسه، ج٢، ص٤٢٤، القاعدة رقم ١٧٨.

(٣٥) أبوعبد الله المقّري، القواعد، ج١، ص ٢١٣، القاعدة رقم ١.

(٣٦) أبوعبد الله المقري، المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٥-٢٢٧، القاعدة رقم ٦.

(٣٧) نفسه، ج٢، ص ٤١٤، القاعدة رقم ١٦٨.

(٣٨) نفسه ،ج١، ص ٢٦٥، القاعدة رقم ٣٩.

(٣٩) الونشريسي، المعيار المعرب، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب**، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢ج٢، ص٤٨٠.

(٤٠) محمد بوزيان بنعلي، **من نوادر المخطوطات التعريف بالمقري لأبي العباس الونشريسي**، مجلة دعوة الحق، ع٣٣١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، ١٩٩٧، ص ١٢٥.

(٤١) أحمد المقّري، **نفح الطيب**، ج٥، ص٢٨٤.

(٤٢) رشيد زواوي، **التبادل العلمي بين المشرق والمغرب الإسلامي**، مجلة الحضارة، العدد١، المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية، وهران، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٣٢٨.

(٤٣) أبوعبد الله المقّري، **عمل من طب لمن حب**، تحقيق أبي الفضل العمراني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٥.

(٤٤) نصر الدين بن داود، **بيوتات العلماء في تلمسان، من القرن ٧هـ/١٣م إلى القرن١٠هـ/١٦م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ، جامعة تلمسان، ٢٠١١م، ص ٢١٩.

(٤٥) أبوعبد الله المقّري، **عمل من طب لمن حب**، ص١٥٨.

(٤٦) أحمد المقّري، **نفح الطيب**، ج٥، ص٢٨٥.

(٤٧) أبوعبد الله المقّري، المصدر نفسه، ص٣٣.

(٤٨) ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج٢، ص٢٠٣.

(٤٩) أبوعبد الله المقّري، **الحقائق والرقائق**، اعتنى به عمر وسيد شوكت، دار الكتب العلمية، لبنان، (دت)، ص١٥١.

(٥٠) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص ٤٢٧.

(٥١) أبو الأجفان، **الإمام أبوعبد الله المقّري**، ص ١٠٩.

(٥٢) هو أحمد بن محمد زروق، من كبار شيوخ الفقه والحديث والتصوف، كان وليًا صالحًا قطبًا من أقطاب التصوف، ذاع صيته في بلاد المغرب والمشرق، توفي بمسراته شرق طرابلس الغرب سنة (٨٩٩هـ/١٤٩٣م)، ابن مريم، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان**، اعتنى به عبد الرحمان طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٤٥-٤٧.

(٥٣) أحمد المقري، **نفح الطيب**، ج٥، ص ٢٨٥.

(٥٤) أحمد المقّري، نفسه، ج٥، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٥٥) أبو الأجفان، المرجع السابق، ص ١١٦.

(٥٦) أحمد المقّري، المصدر السابق، ج٥، ص ٢٨٥، التنبكتى، **نيل الابتهاج**، ص ٤٢٧.

(٥٧) أحمد المقّري، **أزهار الرياض**،ج٥، ص ١٢-٧٤.

(٥٨) الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج٢، ص ٦٨٢.

(٥٩) ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج٢، ص ٢٠٣، البغدادي، **هدية العارفين**، ج٢، ص ١٦٠.

ISSN: 2090 – 0449 Online
Universal Impact Factor (UIF), 2015.
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.



# الرَحالة عبد الرحمن بن إدريس
## ١٢٣٣هـ/ ١٨١٨م



**عبد الجليل شقرون**
مدير المكتبة الرئيسة للمطالعة
أستاذ مشارك - قسم التاريخ
جامعة تلمسان – الجمهورية الجزائرية

### مُلَخّصْ
تعتبر رحلة الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني التي قادته من بلدته زاوية تنلان إلى الجزائر المحروسة نموذجا فذًا، ذلك أنها تُعد وثيقة تاريخية هامة في دراسة الحقبة التاريخية إبان عصره، بحيث قام بالتأريخ للهجوم الإنجليزي الهولندي على الجزائر خلال الحكم العثماني، بتاريخ ٢٧ أوت ١٨١٦. كما أدى صاحب الرحلة مهمة سامية للأجيال القادمة، إذ أسهم وبقسط كبير في نقل كثير من الحقائق والصور الجميلة والمشاهد المميزة لموطننا العظيم وطبيعته الجغرافية، وظروف المعيشة وألقى الضوء على تاريخ هذه البلاد وأفكار سكانها.

**بيانات الدراسة:**
تاريخ استلام البحث: ١٤ أبريل ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ٠٣ يوليو ٢٠١٥

**كلمات مفتاحية:**
عبد الرحمن بن إدريس, تنلان, توات, الجزائر, العهد العثماني

**الاستشهاد المرجعي بالمقال:**
عبد الجليل شقرون, "الرَحالة عبد الرحمن بن إدريس (١٢٣٣هـ/ ١٨١٨م)".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص١٢٨ – ١٣٦.

### مُقَدِّمَةٌ
يعتبر إقليم توات من أهم الحواضر العلمية التي لعبت دورًا هامًا في إثراء الحياة الثقافية والعلمية في المغرب العربي في العصر الحديث، فقد شكل على مدى تاريخه الضارب في القدم، منطقة ربط بين حواضر شمال المغرب العربي العتيقة وحواضر ما وراء الصحراء الإفريقية الناشئة، ونتيجة لذلك عرف الإقليم حركية علمية نشطة، ترجمها الكم الهائل من المخطوطات التي شكلت ميراثًا علميًا ومخزونًا تراثيًا يظل شاهدًا على ثقل الإقليم العلمي والثقافي وكثرة علمائه الذين تصدروا حلقات الدرس وألفوا الكثير من المصنفات، أغنوا بها المكتبة التواتية وقتذاك. ولكن على الرغم من هذا الزخم العلمي الكبير إلا أن تاريخ إقليم توات لم ينل العناية اللازمة من قبل المهتمين بحقل البحث التاريخي، وربما يعود هذا الإعراض حسب ظني إلى أن جل المادة العلمية التي تتناول الموضوع يزال جلّها مخطوطة لم تمتد إليها يد التحقيق ولم تحظ بالنشر بل ظلت حبيسة رفوف خزائن توات البدائية التي تفتقر إلى أدنى شروط الحفظ، فكان مصير الكثير من الدرر النفيسة الضياع والاندثار بدل أن تنشر ليستفيد منها الباحثون.

وقد حاول بعض الباحثين من أبناء توات تدارك هذا الخلل فحاولوا انقاذ ما أمكن إنقاذه من التراث المحلي والتعريف بأهم أعلام المنطقة، فوجهوا بحوثهم الجامعية لخدمة هذا التراث كما هو الحال بالنسبة لأحمد جعفري في تحقيقه لشرح روضة النسرين في مسائل التمرين للشيخ محمد بن أب المزمري والحاج أحمد الصديق في كتابه التاريخ الثقافي لإقليم توات، كما حاول الكثير من مشايخ المنطقة كتابة تاريخ توات، فنشروا العديد من المؤلفات في هذا المجال ورغم أن كتاباتهم تفتقد إلى الطابع المنهجي إلا أنها أجلت الكثير من الأمور التي كانت إلى وقت قريب في حكم الغامض[1].

لقد حفرت العائلة التنلانية أسمها راسخًا في التاريخ العلمي والثقافي لمنطقة توات، فقد انتشر أعلامها في أنحاء المنطقة فأسسوا الزوايا العلمية العامرة في مناطق متفرقة في توات وتيدكلت. ورغم شح المادة العلمية عن بعض الأعلام إلا أنه من خلال ما هو مبسوط في المصادر وما تحويه الخزائن من تراث علمي يمكننا أن نستنج مدى الدور العلمي الكبير الذي لعبته العائلة والذي أمتد شعاعه ليسع منطقة توات وجوارها. وسعيًا منا للمساهمة في هذا المسار النبيل الهادف إلى الخروج بذاكرة بلدنا من دائرة النسيان، سوف نسلط الضوء على أحد أعلام مدينة تنلان وهو الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني صاحب الرحلة المشهورة التي قام بها إلى الجزائر المحروسة بتاريخ أول شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين وألف.

## ١ـ التعريف بالزاوية التنلانية

### مسقط رأس عبد الرحمن بن إدريس

عرفت توات خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر نهضة علمية وثقافية كبيرة بفضل تلك المراكز العلمية التي انتشرت في أرجائها، وتُعَدّ زاوية تنلان أحد أهم تلك المراكز العلمية، التي ساهمت أيما مساهمة في نشر العلم والمعرفة في أنحاء توات و خارجها، ومن أبرز الأعلام الّذين أثاروا الساحة الثقافية في توات وأرتبط اسمه بالزاوية التنلانية هو الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني صاحب الرحلة المشهورة التي قام بها إلى الجزائر المحروسة بتاريخ أول شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين وألف.

يقول الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني في مخطوط - الرحلة- " فلما قدر الله سفري لمحروسة[٢] ثغر[٣] الجزائر وكان سفري لها في أوائل شهر شعبان المنير أحد شهور سنة إحدى وثلاثين ومائتين وألف، خرجت من بلدتنا زاوية تنلان ثالث الشهر المذكور".[٤] أُسست زاوية تنلان من طرف العلامة الشيخ أحمد بن يوسف الوانقالي[٥]، الذي ولد بأولاد ونقال[٦] سنة (١٠٠٢هـ/ ١٥٩٣م)، وأخذ العلم عن عالم توات عبد الكريم بن أمحمد[٧]، بتمنطيط. ولقد أورد المهداوي أن سبب انتقال الشيخ أحمد بن يوسف إليها من بلده الأصلية أولاد ونقال إنه تعرض لمضايقات من أخواله فاعتزلهم ورحل إلى ناحية تنلان يوم ١١ رمضان (١٠٥٨هـ/ ١٦٤٨م)، وأسس زاويته الجديدة في هذا الموضع، " فبنى جامعها وحفر فقاقيرها[٨] وعمّر قصرها وبساتينها وجعل كل ذلك صدقة"،[٩] وقد يؤكد هذا الرأي محتوى الوثيقة التاريخية الهامة تتكلم عن حبوس تنلان وتحديد عمارتها، وهي عبارة عن وصية بخط الشيخ أحمد بن يوسف الوانقالي ثم التنلاني[١٠]، ورد فيها التحديد الدقيق لزاوية تنلان، حيث تقول: "أن الشيخ اعتزل عن بلده وخرج إلى أرض جرداء، خارجة من البلاد والعمران، على الطريق من بلد تنلان، التي منها السبيل إلى بلد تيمي إلى جبل بغيول طولا ومن فقارة أهل تنلان إلى حدود فقارة أجدلاون"[١١]، وتواصل الوثيقة الحديث عن كيفية إعمار الشيخ للزاوية، حيث تقول: أنه أجرى لها المياه وأحياها بعدما كانت مواتا وسمّاها "رزق الله الواسع بالنبي الشافع"، وبنى حولها الدور، وجعل غرسها وماءها في سبيل الله".[١٢]

وما يمكن استخلاصه من الوثيقة؛ أن الأرض التي أسس عليها الشيخ أحمد بن يوسف زاويته لم تكن تنلان القديمة، لأن تنلان بلدة ضاربة في القدم، حيث أسست قبل القرن السادس الهجري، ودليل ذلك أن الولي الصالح المولى سليمان بن علي[١٣] قدم إليها سنة (٥٧١هـ/ ١١٧٥م) وربما ورثت زاوية أحمد بن يوسف هذا الاسم العريق من تنلان القديمة، بعد اندثارها والراجح أن ذيوع صيت الزاوية وانتصابها كزاوية تعليم وإطعام كان بعد اندثار تنلان القديمة وتفرق أهلها[١٤] وهو الرأي نفسه الذي يتبناه الشيخ عمر عبد العزيز المهداوي في كتابه قطف الزهرات حيث قال: "... أن هذا الاسم المسماة به الآن إنما سرى لها من قصر قديم كان يقربها يسمى تنلان اندثر وتفرق أهله".[١٥]

لعبت زاوية تنلان دورًا علميًا وثقافيًا بارزًا خلال نهاية القرن الحادي عشر الهجري وبداية القرن الثاني عشر الهجري، حيث نافست زاوية تمنطيط، لكنها بلغت أوج عطائها في عهد الشيخ عمر بن عبد القادر بن أحمد بن يوسف، الذي ولد بتنلان سنة (١٠٩٨هـ/١٦٨٧م) وتعلم بها وانتقل إلى فاس واشتغل بالدراسة، فأخذ عن علماء فاس وانتصب بعدها للتدريس في المدرسة المصباحية ثم جامع القرويين، حيث يروي ضيف الله بن محمد ابن أب في رحلته أن الشيخ كانت له حلقة درس في جامع القرويين بفاس كان يحضرها أكثر من ثلاثمائة طالب علم، غير أنه تعرض إلى مضايقات[١٦] جعلته يفضل العودة إلى توات والتدريس في زاوية جده بتنلان[١٧].

ولقد أضفى الشيخ عمر بن عبد القادر نفسا جديدًا للزاوية التنلانية، حيث تصدر التدريس وقصده طلبة العلم من كل أصقاع توات، نظرا لغزارة علمه، وحسن تدريسه حيث تخرج على يديه الكثير من العلماء الذين أثروا الساحة العلمية في توات ومن أشهرهم: الشيخ أبوزيد عبد الرحمن الجنتوري[١٨] المتوفى سنة (١١٦٠هـ/١٧٤٧م) والشيخ محمد بن أب المزمري التواتي[١٩] المتوفى سنة (١١٦٠هـ /١٧٤٧م)، والشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني التواتي.[٢٠]

## ٢ـ الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني:

### (مولده ونسبه)

إن ما تقدمه المصادر المخطوطة والمطبوعة عن ترجمة الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني، يُعَدّ ضئيلاً إذا

ما قورن بحجم صيته وثقله العلمي في عموم بلاد توات، ولكن بالرغم من ذلك، فهي إضافة ما يفي، إلى ما ذكره المؤلف عن حياته. وبعض تقاييد تلامذته التي أتت على ذكره والتنويه بمستواه العلمي وفضله وحسن تدريسه، كل ذلك أمكننا من تكوين صورة واضحة المعالم عن حياة المؤلف.

ولد الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني سنة (١١٨١هـ/ ١٧٦٧م) بتنلان وهي إحدى أشهر قصور مقاطعة تيمي، من عائلة اشتهر أهلها بالعلم والمعرفة، إذ هي من أجل البيوتات التواتية، حيث يتصل نسبها بالخليفة الثالث عثمان بن عفان، رضي الله عنه[٢١]، ومن المعلوم أن المجتمع التواتي يكن الاحترام للعائلات المنحدرة من آل بيت النبي – صلى الله عليه وأله وسلم – وبيوتات الصحابة، رضي الله عنهم، ويسميهم "المرابطين"[٢٢] تمييزًا لهم عن باقي الفئات الاجتماعية الأخرى. لكن عائلته ازدادت شهرة بعد تأسيس الزاوية في تنلان من طرف العلامة الشيخ أحمد بن يوسف الوانقالي التنلاني.

عبد الرحمن بن إدريس بن عمر – الأكبر – بن عبد القادر بن أحمد بن يوسف التلاني.[٢٣] كان عالمًا في أصول الفقه والتفسير.[٢٤] كما يعتبر الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس بن عمر بن عبد القادر بن أحمد يوسف التنلاني واحد من أبرز علماء الإقليم التواتي خلال القرن الثاني عشر الهجري.[٢٥] كما يُعَدّ الشيخ من أبرز أعلام الرحلة في توات، يصفه صاحب الدرة الفاخرة بالمهارة في العلم وأصول الفقه التفسير أخذ العلم عن عدة مشايخ، عرف بكثرة ترحاله حيث ألف عن رحلته إلى الجزائر مبرزًا أهم المحطات التي مر بها وأورد معلومات جليلة عنها كما أرخ فيها للهجمة الانجليزية على ساحل مدينة الجزائر كما ارتحل إلى الحج لكن رحلته لم تصلنا، توفي الشيخ في جمادى الأخر سنة ١٢٣٣هـ.[٢٦]

كان عبد الرحمن بن إدريس بن عمر عالمًا ماهرًا في أصول الفقه والتفسير، وكان حافظًا للمسائل. كان الأخ الناصح الناسك الفقيه. كان من غرائب الدهر في الحفظ[٢٧].عرف الرجل بمشاعره الجياشة، وفي قدرته الفائقة على قرض الشعر. ومما سيتشهد له به في هذا المجال رائيته الرائعة في رثاء العالمين الجليلين: الشيخ سيدي عمر بن عبد الرحمن بن عبد القادر بن سيدي أحمد بن يوسف التنلاني ١٢٢١هـ،[٢٨]والشيخ سيدي عبد الله بن الشيخ سيدي عبد الرحمن بن عمر التنلاني ١٢٢١هـ[٢٩] أثناء سفرهما حيث ماتا في يوم واحد وهويوم الرابع عشر من جمادي الأولى سنة ١٢٢١ هـ وذلك في الصحراء. ولقد هزت الحادثة كثيرًا من شعراء المنطقة فكتبوا فيها العديد من القصائد والمرثيات.[٣٠]

## ٣ـ شيوخ الرحالة عبد الرحمن بن إدريس

لقد كان عبد الرحمن بن إدريس عالمًا في أصول الفقه والتفسير أخذ كل ذلك عن شيوخ عدة من بينهم:

**٣/١- الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن عمر:** هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر المكنى بأبي عبد الله الأموي التنلاني: (م: ١١٥١ هـ ـ ١٧٤٨م/ و: ١٢٣٣ هـ ـ ١٨١٧ م)[٣١] المعروف عند علماء توات بالأب. كان مجتهدا في البحث وكان من حفاظ الحديث والفقه والمنطق والعروض، وكان ذا همة وصرامة وشهامة ومهابة، وكان يتحرز في الفتوى فاعتقد فيه الناس لبراعته ودقة نظره، وكان صالحًا محبًا للصالحين يضرب به المثل، بحث عكف عليه الأعيان في الأخذ منه بالعلوم، مشتهرا بالدين والخير، وظهر من حسن سيرته وجميل طريقته، كان كثير الوقائع في البحث عن المسائل، وكان عالما في معرفة الحديث وعلومه ذا غاية، وانتهى إليه علم الإسناد وتفرد بالإجازة من شيخه عبد العزيز الهلالي السجلماسي الفلالي[٣٢] الذي أشاد بمستواه العلمي فأرسل إلى والده يقول:

**إنّ الهِلاَلَ إذا رَأَيْتَ نُمّوهُ أيْقَنتَ أنْ سَيَكُونُ بَدرًا كَاملاَ.**[٣٣]

**٣/٢- شيخه: والده عبد الرحمن بن عمر التلاني**[٣٤].

من تلاميذه نذكر سيدي المحفوظ بن محمد السالم من قصر أولاد وشن[٣٥]. وكان هو وراقه الذي يكتب له، وعبد الرحمن بن إدريس بن عمر، محمد بن مالك الفلاني، محمد بن عبد الحميد القسنطيني[٣٦]، وعبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن البلبالي.[٣٧] مؤلفاته: جمع نوازل مفيدة لا يكاد يستغني عنها من تصدي للفتوى بهذه الصحراء.

**٣/٣- شيخه: الشيخ محمد بن أحمد الزجلاوي ١٢١٢هــ:**[٣٨] ولد في قصر زاجلو المرابطين وبها نشأ على يد أبيه سيدي امحمد[٣٩]، ثم انتقل إلى قصر تنلان وتتلمذ على يد الشيخ سيدي عبد الرحمان بن باعومر التنلاني[٤٠] . وبعدها رجع إلى مسقط رأسه وأسس مدرسته المشهورة التي تخرج منها شيوخ أجلاء منهم ابن عمه سيدي عبد الكريم، والشيخ سيدي محمد الصالح[٤١] الذي درس في قصر بوانجي . كان الشيخ أحد أعضاء مجلس الشورى بمجلس قضاء سيدي عبد الحق بن عبد الكريم[٤٢] التمنطيطي، وهوما أهله لجمع نوازل والده سيدي امحمد وترتيبها وأضاف لها نوازل سيدي عمر بن عبد القادر التنلاني[٤٣]، ونوازل سيدي عبد الرحمن بن باعومر. تنقل الشيخ الزجلاوي إلى أرض التكرور[٤٤] معلما ومفتيا، وبعد عودته توفي بمسقط رأسه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر شوال سنة ١٢١٢هـ. من آثاره مخطوط النوازل في الفقه وألفية في غريب القرآن وشرحه عليها، وشرح مختصر خليل، وكتاب المباشر على ابن عاشر. بالإضافة إلى تقييدات مختلفة.

**٣/٤- الشيخ عبد القادر بن شقرون**[٤٥] الشيخ الإمام الفقيه، العلامة المشارك النبيه، الجامع بين المعقول والمنقول، الضابط المتقن لما ينقل أو يقول، القاضي أبو محمد سيدي عبد القادر بن أحمد بن العربي ابن شقرون الفاسي.[٤٦] كان فقيهًا نحويًا لغويًا أديبًا، محدثًا مشاركًا لبيبًا، عالمًا واضحًا يهتدي بأنواره، وروضًا فائحًا يجنى من أزهاره، فتاقا لأبكار العلوم، داركًا لغوامض الفهوم، مرجوعًا إليه في حل المشكلات، مقصورًا عليه في دفع الشبهات، معروفًا بالضبط والإتقان، مملوءً بالصدق والعرفان، مع ما تحقق به من المحبة وتعظيم آل البيت النبوي، والنسب الطاهر العلوي، وخفض الجناح للمؤمنين، وحسن الظن بالمنتسبين، قلد القضاء أخر الدولة المحمدية في سجلماسة[٤٧] مرة، وأخرى بفاس فأحسن السيرة.

كما أخذ عن الشيخ أبي العباس الهلالي[٤٨] لما قدم لفاس، وعن العلامة الأستاذ سيدي عبد الرحمن المنجرة [٤٩]، وأبي محمد عبد القادر بوخريص[٥٠]، وأبي عبد الله جسوس[٥١]، وأبي عبد الله محمد بن الحسن البناني[٥٢]، وأبي حفص الفاسي، وهوعمدته. ولما حج أخذ بالمدينة، عن الشيخ حسين بن عبد الشكور البكري الصديقي، من أهل الطائف. وأخذ بمصر عن الشيخ مرتضى وغيره. وأخذ عنه جماعة من الأعلام، منهم السلطان مولاي سليمان بن محمد العلوي، أخذ عنه الحديث، والفقه والعربية والبيان، والمنطق، وغير ذلك من العلوم. وفي "الإشراف" أنه عاده السلطان المذكور أيام إصابة وجهه بمرض الأكلة، وضمه إلى صدره، وقال: "لا عدوى ولا طيرة". ولما توفي حضر لجنازته والصلاة عليه راجلاً.

توفي عند زوال يوم الخميس حادي عشر شعبان عام تسعة عشر ومائتين وألف، وصلى عليه إمامًا الشيخ الطيب بن عبد المجيد ابن كيران بعد الصلاة الجمعة بالقروين، ودفن بالقبة الادريسية، وحضر جنازته العام والخاص، والرجال والنساء والصبيان، وكان المذكور واقفًا على دفنه، وكسر العامة أعواد نعشه تبركًا.

### ٤ـ تاريخ ومكان وفاة الشيخ عبد الرحمن بن إدريس

توفي في شهر جمادى الثانية، في مدينة "سوى"[٥٣]، ودفن بها[٥٤]، سنة (١٢٣٣هـ/ ١٨١٧م)، قافلاً من الحرمين الشريفين مخلفًا ديوان شعر به العديد من القصائد إضافة إلى رحلته المشهورة إلى الجزائر العاصمة سنة (١٢٣١هـ/ ١٨١٦م).[٥٥]

### ٥ـ أهم مؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن إدريس

ألف الشيخ مرثية في اثنين وثلاثين بيتًا، رثا بها الشيخ السيد عبد الله بن الشيخ سيدي عبد الرحمن التلاني مع السيد عمر بن عبد الرحمن التنلاني المهداوي بطريق أولف، فقال:[٥٦]

**ألا في سبيل الله مما أصابنا**
**من الهم والأحزان والضيق والنكر**
**لقد غمرتنا الحادثات ببؤسها**
**وحلت بنا الرزايا من حيث لا ندري**
**فيا لتنيلان أصيب وحيدها**
**وسيدها المرجوللنفع والخير**
**أبوحفصها حليمها وفقيهها**
**وعالمها المرتدي بردا الفخر**
**وقد خصه المولى بكل فضيلة**
**ومحمدة من غير زهوولا كبر**

كما ألف الشيخ مخطوط الرحلة:[٥٧] كتب الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التواتي رحلته المشهورة والتي قادته فيها المسيرة إلى الجزائر المحروسة بتاريخ أول شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين وألف (١٢٣١هـ/ ١٨١٦م). وهو تاريخ الانطلاق من زاوية جدة بتنلان مرورا ببلدة تيميمون وبلاد الزاب بغرداية أولاً وكذا مدن المدية والبليدة وأرض متيجة ثانيًا ووصولاً أخرًا مع طلوع فجر يوم الأربعاء إلى الجزائر المحروسة حيث ذكر فيها بعض الأحداث التي شاهدها في طريقه إلى الجزائر، وما شاهده في العاصمة الجزائرية من حرب مع الإنجليز...إلخ، وكان خروجه من "تنلان" كما ذكر في مطلع رحلته، في أول شهر شعبان، سنة (١٢٣٠هـ/ ١٨١٤م)، ابتدأها بقوله (الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد فلما قدر الله سفري لمحروسة ثغر الجزائر، وكان سفري لها في أوائل شهر شعبان المنير، أحدى وثلاثين ومائتين وألف) وختمها بقوله: (هذا تحقيق ما وقع بين صاحب الجزائر "الباشا عمر وبين "بدر الإنكليزي" طاغية "إنكلترا" دمره الله، وقطع دابره، بعضه مشاهدة، وبعضه بطريق من الثقاة والسلام. وكتبه عبد الرحمن ابن إدريس التواتي التنلاني" تولاه الله).

يقول الدكتور أحمد أبى الصفى الجعفري: "أن معظم الذين أرخوا للحادثة يرون في هذا المخطوط المصدر العربي الوحيد - إلى الآن على الأقل – في تسجيل وتدوين أحداث تلك الحملة، وهوما يكسب المخطوط أهميته البالغة في تاريخ الجزائر الحديث، لما يحمله من حقائق تفصيلية غاية في الدقة والإحكام لكونها سجلت بعد مشاهد عينية واكب المؤلف أحداثها شخصيًا، واستمع فيها بالمقابل إلى شهادة كبار أعيان مدينة الجزائر وقتها، فجاء المخطوط في كل هذا وذاك حاملاً لواحدة من أهم وأندر الشهادات التاريخية العينية في تاريخ الجزائر الحديث".[٥٨]

### ٦ـ مصادر معلومات

### الشيخ عبد الرحمن بن إدريس التنلاني

تعتبر رحلة الشيخ عبد الرحمن بن إدريس بن عمر التنلاني نموذجًا فذًّا، ذلك أنها تُعَدّ وثيقة تاريخية هامة في دراسة الحقبة التاريخية إبان عصر المؤلف بحيث دوِّن رحلته، وسجلها قصة باقية عبر العصور. فمن أسباب تدوين الرحلة هو رغبة صاحب الرحالة في إفادة القراء عن الأوضاع السائدة في تلك الحقبة، كما قام بالتأريخ للهجوم الإنجليزي الهولندي على مدينة الجزائر المحروسة. كان المؤلف يدون وينقل شهادته الحية وما عاشه بالإضافة إلى ما أخبره به بعض الثقات من أشياخ المدينة ممن عايشوا الحدث. ومما نستشهد به في هذا المجال ما دونه في رحلته حيث كتب ما يلي:

- فإني ما كتبت ولا نكتب إلا ما شاهدته بعيني، أو أخبرني به ثقة مثل القاضي، أو غيره من الثقاة في الجزائر.[٥٩]
- بعضه مشاهدة وبعضه بطريق الخبر من الثقات.[٦٠]
- القاضي المالكي أخبرني بوقوعه سنة.[٦١]
- وقد حدثني شيخ القراء بالجزائر سيدي عبد السلام الجبلي المغربي أنه كان مع جماعة.[٦٢]
- شاهدت في الجامع الكبير يوم التاسع بعد القتال رأس رجل، وكتف آخر.[٦٣]
- وأقمت بالجزائر سبعة وثلاثين يوما كاملة وخرجت يوم ثمانية وثلاثين.[٦٤]
- وفي مدة اقامتي بها ليس فيها بيع ولا شراء، وعامة أهلها في هم وغم خوفًا من رجوع ذلك النصراني.[٦٥]
- وحضرت لوزنها.[٦٦]

### ٧ـ غرض الشيخ من تأليف الرحلة

تعتبر رحلة الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني التي قادته من بلدته زاوية تنلان إلى الجزائر المحروسة نموذجًا فذًّا، ذلك أنها تُعَدّ وثيقة تاريخية هامة في دراسة الحقبة التاريخية إبان عصره. لقد عمد الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التنلاني على تدوين رحلته، وسجلها قصة باقية عبر العصور. فمن أسباب تدوين الرحلة هو رغبته في إفادة القراء عن الأوضاع السائدة في تلك الحقبة، للتأريخ للهجوم الإنجليزي الهولندي على مدينة الجزائر المحروسة.

### خاتمة

لقد تصدرت الزاوية التنلانية الساحة العلمية في توات خلال القرن الثاني عشر الهجري، حيث شكلت مركز إشعاع علمي وثقافي تخرج منه العديد من العلماء والفقهاء الذين أثروا الساحة العلمية في عموم البلاد التواتية. كما حفرت العائلة التنلانية أسمها راسخا في التاريخ العلمي والثقافي لمنطقة توات، فقد انتشر أعلامها في أنحاء المنطقة فأسسوا الزوايا العلمية العامرة في مناطق متفرقة في توات وتيدكلت. ورغم شح المادة العلمية عن بعض الأعلام إلا أنه من خلال ما هو مبسوط في المصادر وما تحويه الخزائن من تراث علمي يمكننا أن نستنتج مدى الدور العلمي الكبير الذي لعبته العائلة والذي أمتد شعاعه ليسع منطقة توات وجوارها.

## الهَوامِشُ:

(١) من أهم الكتابات التاريخية التي ألفها مشايخ توات المعاصرين، الرحلة العلية إلى توات وقبيلة فلان في الماضي والحاضر، لمحمد باي بلعالم، ومؤلف قطف الزهرات من أخبار علماء توات للمرحوم الشيخ سيدي عمر المهداوي وغيرها.

(٢) كانت مدينة الجزائر محل اهتمام العثمانيين كونها مركز الجهاد البحري، لذلك عرفت بدار الجهاد، إذ كان لهذا معنى في تطور عمرانها من حيث الحصانة والدفاع، فلذلك كثرت الأبراج وازداد تشييد الأسوار حتى أصبحت قلعة منيعة، وبدأ عروج بتوسيعها منذ ١٥١٨م إلى غاية ١٥٩٠ نحو الجهات العُليا واعتمدوا في ذلك على محجر باب الوادي. وكانت تحيط بالمدينة أسوار عالية طولها كيلومترين، وعلوها من ١٠ إلى ١٢م، وعرضها متران تتخللها عدة أبراج للحراسة من القرصنة المسيحية برًا وبحرًا، كما يوجد في أسفلها خندق كبير كثير العمق وعريض حتى يعرقل تقدم العدو، إضافة إلى وجود حصون نوافذها مشرفة على البحر تلقى منها طلقات المدافع والبنادق. عبد القادر، حليمي: **مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل ١٨٣٠**، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص ٢١٩. ويُنظر كذلك عبد الحميد، بن أشنهو: **دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر**، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، ١٩٧٢.ص ٩٣.

(٣) وهذه مدينة فيها ثَغْرٌ وثَلْمٌ، والثَّغْرُ: ما يلي دار الحرب. **والثَّغْرُ**: موضع المَخافَة من فُروج البُلْدانِ. وفي الحديث: فلما مر الأَجَلُ قَفَلَ أَهلُ ذلك الثَّغرِ؛ قال: الثغر الموضع الذي يكون حدّاً فاصلاً بين بلاد المسلمين والكفار، وهو موضع المخافة من أطراف البلاد. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، [د ت]، المجلد الرابع، ص ١٠٣.

(٤) **رحلة الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التينلاني التواتي**: مخطوط بخزانة الشاري الطيب، كوسام، ص ١.

(٥) أحمد بن يوسف الوانقالي ثم التنلاني، توفي ١٠٧٨هـ، (المهداوي)، عبد القادر بن عمر، **الدرة الفاخرة في ذكر المشايخ التواتية**، مخطوط بخزانة باعبد الله، أدرار، ورقة ٠٤).

(٦) **أولاد ونقال**: من أكبر قصور تيمي، ويقع اليوم ضمن النطاق الإداري لبلدية أدرار، تسكنه الكثير من العوائل الذائعة الصيت في المجال العلمي، خاصة فرع المحاجيب وهم من كنتة، من أهم مزاراته ضريح عبد الله الوانقالي.

(٧) الشيخ سيدي عبد الكريم ١٠٤٢هـ بن أمحمد التواتي ولد سنة ٩٩٤هـ أخذ عن علماء عدةمنهم والده الشيخ سيدي أمحمد والشيخ سيدي عبد الحاكم بن عبد الكريم بن أحمد الجراري، والشيخ سيدي أحمد بن عبد الله بن أبي محلّى السجلماسي، والشيخ سيدي سعيد بن الحاج إبراهيم، والشيخ سيدي علي الأجهوري المصري، والشيخ أحمد المقري، وغيرهم. كان إمامًا عالمًا تولى قضاء الجماعة بتوات. من أثاره مخطوط سماه "الرحلة" وعدد فيه شيوخه وإجازاتهم، ومخطوط آخر شرح فيه مختصر الدواميني، وله مخطوط تحفة المجتاز إلى معالم أرض الحجاز ومخطوط شقائق النعمان فيمَنْ جاوز المائة من بزمان. يُنظر، د.أحمد أبا الصفى جعفري: **الحركة الأدبية في إقليم توات من القرن ٧هـ حتى نهاية ١٣هـ** ج ١، الحضارة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٤٩-٥٠.

(٨) **الفقارة**: هي سلسلة آبار مرتبطة بعضها ببعض، بواسطة قناة أرضية باطنية ينحدر منها الماء تدريجيًا تبعًا لقانون الميل، أو هي قناة جوفية أفقية تقطع منطقة التشبع، ينحدر فيها الماء حتى يخرج على سطح الأرض، تتخلله آبار لتسهيل العمل والتهوية "بوفلجة حرمة، **الأحكام الفقهية لاستغلال المياه الجوفية وتوزيعها منطقة أدرار أنموذجًا**، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، جامعة أدرار، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨م، ص ٢٠٢. ويُنظر كذلك عبد الكريم طموز، تحقيق فهرس شيوخ الشيخ سيدي عمر بن الحاج عبد القادر التِّنِلاني التّواتي) (ت. ١١٥٢ هـ/ ١٧٣٩م) (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الوسيط تخصص علم المخطوط العربي، جامعة منتوري بقسنطينة،١٠م ١٤٣١/١٤٣٠ه، ٢٠٠٩، ص ٠٩. ويُنظر كذلك: عبد الرحمن ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومَنْ عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر: بيروت، ١٤٢١ هـ-٢٠٠٠م، ج ٧ /ص٧٧.

(٩) **الدرة الفاخرة في ذكر المشايخ التواتية**، مخطوط بخزانة باعبد الله، أدرار، ورقة ٠٤-٠٥.

(١٠) **فهرسة عبد الرّحمن بن عمر التنلاني** التواتي المتوفى: (١١٨٩هـ/ ١٧٧٥م) دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بعثمان: مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير: بشار: ص٢٠٠٩. ص١٣.

(١١) أحمد بن يوسف الوانقالي التنلاني، **وثيقة حبوس تنلان**، خزانة تنلان، أدرار.

(١٢) عبد الرحمن بن محمد بعثمان، ص١٤.

(١٣) أبو داود سليمان بن المولى علي الشريف بن عمر بن أحمد بن محمد (الملقب بأوشن وتعني الذئب)، ينتهي نسبه إلى عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن السبط بن السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله سلم) ولد في فاس سنة (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م)، من تلامذة علي بن حرزهم، وهو الذي أمره بمرافقة وفد توات والاستقرار بها، فحل بها (٥٨٠هـ/١١٨٤م)، واستقر أخيرًا بأولاد أوشن سنة (٥٩٥ هـ/ ١١٩٩م) وأسس بها زاوية عامرة بأرزة من أصهاره أولاد مطاع، هي إلى الآن تتصدى للتدريس والإطعام توفي (٦٧٠ هـ/ ١٢٧١هـ)، من واضحات كراماته تجفيفه مياه السبخة بعدما كانت تقطع بالقوارب (بن وليد، عبد القادر، **لمحة وجيزة عن حياة المولى سليمان بن علي من خزانة بن وليد، الندوة الفكرية الثانية حول الشيخ مولاي سليمان بن علي**، أولاد أوشن ١٥ مايو ٢٠٠٧، ص٠٢.

(١٤) عبد الرحمن بن محمد بعثمان، ص ١٤.

(١٥) عمر عبد العزيز، **قطف الزهرات من أخبار علماء توات**، الجزائر: دار هومة للنشر، ٢٠٠٤، ص٨٠.

(١٦) يورد ضيف الله في رحلته القصة الكاملة لما حصل للشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني فاس، حيث أنه تصدر كرسيا للتدريس بجامع القرويين فتهافت عليه الطلبة حتى بلغ عدد الطلبة في حلقته ٣٠٠ طالب، فكثر حساده، وحاول بعضهم منعه من التدريس، ونتيجة لذلك فقل عائد إلى توات، فقال طلبة فاس أنه حين خرج عنهم لم يجدوا مثله، يُنظر: (ضيف الله بن أب، رحلته، ورقة ٦٥).

(١٧) عبد الرحمن بن محمد بعثمان، ص١٥.

(١٨) الشيخ سيدي عبد الرحمان (١١٦٠هـ) بن أبي إسحاق ابراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن علي الجنتوري القُرَاري. أصله من قصر تطاف ثم انتقل أجداده لبلد عين صالح، ومنها انتقل جده إلى قصر جنتور. كان الشيخ معروفا بخديم الأشراف كما لقب نفسه، وكنيته

أبو زيد، أخذ أولا عن والده ثم عن ابن عمه عبد العالي بن أحمد، ثم عن الشيخ سيدي عمر بن عبد القادر التنلاني. ثم انتقل إلى فاس وهناك أخذ عن بعض علمائها أيضا. توفي بقورارة ليلة الإثنين الخامس من جمادي الأولى سنة (١١٦٠هـ). من آثاره: منظومة في التوحيد، وشرحه عليها، وشرح على مختصر خليل، وله نظم في الفرائض، ورجز في علم الكلام، وتآليف في التصوف. يُنظر: جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في أقاليم توات من القرن السابع حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجريين**، منشورات الحضارة، الجزائر، ط ١ /٢٠٠٩، ج١، ص٤٤.

(١٩) الشيخ سيدي محمد (١١٦٠هـ) بن أُبّ المُزّمّري. هو أبو عبد الله سيدي محمد بن أُبّ بن أحمد، وفي رواية بن احميد، بن عثمان، بن أبي بكر، المُزّمّري نسباً، التواتي مولداً وداراً . ولد سنة (١٠٩٤هـ) بقرية أولاد الحاج ضواحي مدينة أولف التابعة حاليًا لبلدية تمقطن دائرة أولف ولاية أدرار جنوب الجزائر. نشأ مُحمد بن أُبّ المُزّمّري (ت.١١٦٠هـ) في مسقط رأسه بقصر أولاد الحاج ضواحي مدينة أولف جنوب الجزائر، وبها تلقى مبادئ علومه الأولى. تنقل رحمه الله بين عدة مدن وأقطار عربية وإسلامية، واستقر به المطاف أخيراً بمدينة تيميمون شمال ولاية أدرار الجزائر، وبها تُوفي شهيدا . في ظهر يوم الاثنين العاشر من جمادى الأخيرة سنة ألف ومائة وستين هجرية (ت.١١٦٠هـ) بعدما أصيب بمرض الصرع. من آثاره المخطوطة أزيد من ثلاثين مخطوطا في مختلف العلوم. يُنظر: جعفري، أحمد أبا الصفا: المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢٠) أبو زيد عبد الرحمن بن عمر بن معروف بن يوسف التنلاني التواتي ولد سنة ١١٢١هـ / ١٧٠٩هـ بتنلان. لقد أثنى عليه محمد بن عبد الكريم التمنطيطي، حيث قال عنه "شيخ الشيوخ و قبة الرسوخ، العلامة، الفهامة، علم الأعلام، ومرشد الإسلام، أبو زيد كان عالمًا، ثاقب الذهن ذا وقار وديانة، انتهت إليه رياسة الفقه بالديار الصحراوية"، وقال عنه المهداوي في تقييده الدرة الفاخرة: "عالم العصر... من أهل قيام الليل، كان من غرائب الدهر تقدم في جميع فنونه وكان شيوخ عصره يبالغون في الثناء عليه، صالحًا، مجتهدًا، نوازليًا، عجيبًا، فاضلاً، في فنون كثيرة وتخرج عنه الأعيان". أخذ عن الشيخ أبي حفص عمر بن عبد القادر التنلاني. مؤلفاته: أرجوزة في الفلك، أرجوزة شبكة القنّاص في نظم درة الغواص، مجموعة تقاييد وفتاوى، رحلة حجازية، مختصر السمين في إعراب الكتاب المكنون، أرجوزة مدح فيها تأليف إمام الحرمين المسمى بالورقات وشرح الحطاب، تقريظ على نظم الأجرومية لابن أب المزمري، مختصر النوادر، فهرسته. تلامذته: إبنه الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن عمر التنلاني التواتي (١١٥١ – ١٢٣٣هـ)، محمد بن محمد العالم الزجلوي (المتوفى ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م)، الشيخ الأديب محمد المبروك البوداوي (المتوفى ببودة ١١٩٦هـ/١٧٨٢م)، القاضي عبد الحق بن عبد الكريم البكري (المتوفى ١٢١٠ هـ/١٧٩٥م)، محمد بن عبد الرحمن البلبالي (المتوفى ١٢٤٤هـ/١٨٢٨) عمر بن عبد الرحمن الأصغر(١١٥٢-١٢١٢هـ /١٧٣٩-١٧٩٧م)، أبو عبد الله الفلاني (المتوفى ١١٩٤هـ/١٧٨٠م )، محمد بن مالك الفلاني القبلوي. توفي سنة ١١٨٧هـ / ١٧٧٣م.

(٢١) جاء في بعض التقايد المخطوطة أن نسب المؤلف و العائلة التنلانية يتصل بالخليفة المذكور، وفق الشجرة التالية: عبد الرحمن بن عمر بن محمد بن معروف بن يوسف بن أحمد بن يوسف بن محمد بن علي بن الحسين بن الحسن بن الحسن بن يوسف بن أحمد بن داود بن محمد بن سلطان بن تميم بن عمر بن ملوك بن موسى بن مدان بن أبان بن عثمان بن عفان (رضه). يُنظر: (مؤلف مجهول، **تقييد لأنساب العائلة التنلانية** خزانة باعبد الله، أدرار. وأيضًا، تقييد خطي موجود بزاوية تنلان لدى أحفاد الشيخ، وأيضًا: (بلعالم، محمد باي، الغصن الداني، ص٠٣ ).

(٢٢) عبد الرحمن بن محمد باعثمان: ص٢٥-٢٦.

(٢٣) عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: **موسوعة تراجم علماء الجزائر علماء تلمسان وتوات**، ص٣٧٤.

(٢٤) جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**،ج١، ص٤٦.

(٢٥) جعفري، أحمد أبا الصفا: **من تاريخ توات**، أبحاث في التراث، ص ٢٦٤.

(26) http://www.msjidoba.com/vb/showthread.php

(٢٧) عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: المرجع السابق، ص ٣٧٥.

(٢٨) عمر- الأصغر -بن عبد الرحمن بن عبد القادر، اللقب بـ: أبي حفص، وأبي الخير الأموي التنلاني المهداوي (م ١١٥٢ هـ- ١٧٣م/ و:١٢٢١هـ-١٨٠٦م)/ هو عمر أبو حفص بن عبد الرحمن بن عبد القادر بن أحمد بن يوسف التنلاني المعروف بعمر الأصغر مؤسس المهدية الفقيه العلامة الزّاهد الورع الضابط المتقن أبو الخير. المتقدم بين الأفضل، إمام مجلي الحلبات، مضمار الإجادة، ومحلي لبات المنتمية حلى المجادة، الفذ المظاهر بين حلية العلم الباطن والمظاهر، النابذ للدنيا وبينها وراء ظهره، الآخر بالحزم في دينه طول دهره عدة القراء والعلماء وخلاصة النجاء والفهماء. شيوخه: أحمد بن عبد الله الونقالي، وكان مترجَمنا من أفضل تلاميذه. تلاميذه: أحمد بن عبد الرحمن بن مبروك. مؤلفاته: ارتحل من (تنلان). ليؤسس (الزاوية المهدية) وهو قائد ركب الحجيج في (توات) مدة سبعة سنين. عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: المرجع السابق، ص٣٩١.

(٢٩) عبد الله بن عبد الرحمن بن عمر الأموي التنلاني: (م: قبل سنة ١١٨٩هـ ـ ١٧٧٥م/ و:١٢٢١ هـ ١٨٠٦م) المشار إليه بالابن في نوازل الغنية البلبالية. الفقيه الناسك. كان عالمًا بالحديث متقنًا. شيوخه: ـ أخذ عن والده [ عبد الرحمن بن بعمر التلاني. محمد بن أحميد الزجلاوي مؤلفاته: تحفة البيب في طلب مرضاة الحبيب وهي رسالة بعث بها إلى ابن عمه السيد أبي حفص عمر بن عبد الرحمن التنلاني المهداوي وهي أبيات شعرية بلغت ٢١ بيت وله فتاوى في غنية المقصد السائل فيما نزل في توات من المسائل، ويشار إليها فيها بالابن، ونقل في الجواهر الآلية فتوى له. و- الحلة الفاخرة في فتح مصر والقاهرة و- مكاتبات بينه وبين شيخه أحمد بن عبد العزيز الهلالي. عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد : المرجع السابق، ص٤٠٢.

(٣٠) جعفري، أحمد أبا الصفا: **من تاريخ توات**، أبحاث في التراث، ص ٢٦٥.

(٣١) عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد، المرجع السابق، ص٤٠٢.

(٣٢) أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي توفي سنة (١١٧٥ هـ/١٧٦١م) ودفن بزاوية سيدي علي بن أبو زينة، أخذ العلم عن عدة علماء مشهورين أمثال سيدي أحمد الحبيب اللمطي، وكان فقيهًا مشاركًا وأديبًا ناثرًا وكاتبًا بلاغيًا. تولى خطبة الكتبية في مراكش، وله

دراية في معرفة الأنساب والتاريخ والأخبار والمغازي والسير وفهم السياسة وطبائع الملوك ألف عدة كتب منها: تفسير القرآن الكريم 1057، وفي تفسير مختصر خليل وفي اللغة، ويشتهر خاصة في تافيلالت بقصيدته "أسماء الله الحسنى" التي يقول في مطلعها:

بدأت باسم الله في أول السطر فأسماؤه حصن منيع من الضر
وصليت في الثاني على خير خلقه محمد المبعوث بالفتح والنصـر

إلى أن يقول في آخرها:

وللناظم اغفر يا إلهي وأهله وأحبابه واسترهم دائم الستر
وقارئها والمسلمين جميعهم ولله رب دائم الحمد والشكر

(٣٣) عمر، عبد العزيز: **قطف الزهرات من أخبار علماء توات**، ص١٠٤.

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن عمر بن معروف بن يوسف التنلاني التواتي ولد سنة (١١٢١هـ/ ١٧٠٩هـ) بتنلان.

(٣٥) زاوية قصر أولاد وشن. مؤسس هذه الزاوية هو مولاي إسماعيل بن علي المتوفي سنة ٦٧٠ هـ.تعتبر من أقدم الزوايا التي عرفتها ناحية توات منذ القرن السابع الهجري. قويدر، بشار ومختار، حساني: **مخطوطات ولاية أدرار**، ص١٧.

(٣٦) المحفوظ بن عبد الحميد بن أمحمد القسنطيني عاش في القرن ١٣ هـ/ ١٨م دفن ب "توكي" قرية من قرى "دلدول" تميمون مؤلفاته :شرح إبن السنوسي في علم الفلك. كان أول من إشتغل بعلم الفلك بناحية "قورارة". عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: المرجع السابق، ص٥٨٩.

(٣٧) ولد سنة ١١٩٠ هـ بقص ملوكة أخد عن والده الشيح سيدي محمد، وعن الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمان التبلاني وأخد عنه الشيخ سيدي أبي العباس سيدي أحمد البلبالي والشيخ سيدي عبد الكريم بن أمحمد بن عبد المالك البلبالي والحسن بن السعيد البكري تولى قضاء الحماعة بتوات سنة ١٢٤٤ هـ. توفي يوم ١٧ جمادي الأولى سنة ١٢٦١ هـ. جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج ١، ص ٤٩. ويظر كذلك محمد باي، بلعالم: الرحلة العلية إلى منطقة توات، لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، المجلد الثاني، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١١. ص ١٣٩.

(٣٨) جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص ٥٨.

(٣٩) الشيخ سيدي امحمد بن أحمد وفي رواية (أحمديان) بن محمد بن أبي بكر بن بلقاسم بن علي الانصاري الخزرجي، أخد عن والده الشيخ سيدي أحمد وعن جده سيدي أمحمد، كما أخد عن الشيخ سيدي محمد بن الصالح بن عبد الكريم، وعن الشيخ سيدي عبد السلام البلبالي دفين قصر زاجلوا، إنتقل إلى المغرب الأقصى ودرس على يد الشيخ سيدي الجلالي بن أحميدة الحمياني، وعن الشيخ سيدي عبد الواحد القدوسي والشيخ سيدي إبراهيم مليخاف كما اخج هناك عن الشيخ سيدي أحمد بن ناصر الدرعي. جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص٣٦.

(٤٠) هو سيدي عبد الرحمان بن عمر بن محمد بن معروف بن يوسف بن أحمد ويصل نسبه إلى ثالث الخلفاء الراشدين سيدنا عثمان رضي الله عنه ولد في تنلان. من شيوخه: الشيخ عمر بن عبد القادر، والشيخ محمد بن أب المزمري وفي فاس أخد عن الشيخ محمد العربي، والشيخ سيدي أحمد السقاط. توفي بمصر أثناء عودته من الحجفي ٢٩ صفر سنة ١١٨٩ هـ ودفن بضواحي القاهرة. من آثاره. مخطوط مختصر الدر المصون في إعراب الكتاب المبين. ومخطوط تراجم شيوخه، ومخطوط مختصر النوادر في الفقه. جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص٤٨.

(٤١) سيدي محمد الصالح (١١٣٩هـ) بن البكري، أخد عن والده الشيخ سيدي البكري بن عبد الكريم. توفي بتمنطيط الخامس من شهر رمضان سنة ١١٣٩ هـ. جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص ٦٦، وينظر كذلك محمد باي، بلعالم: **الرحلة العلية إلى منطقة توات**، لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، المجلد الأول، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر،٢٠١١، ص ١٦٩.

(٤٢) الشيخ سيدي عبد الحق بن عبد الكريم أخد عن والده وعن الشيخ سيدي عبد الرحمان بن عمر والشيخ سيدي عمر بن مصطفي الرقادي، والشيخ سيدي عبد الكريم بن الحاجب. تولى القضاء بعد وفاة والده سنة ١١٧٤ هـ أخد عنه سيدي عبد الكريم بن سيدي محمد وابنه سيدي عبد الكريم بن عبد الحق. توفي في شهر دي القعدة سنة ١٢١٠ هـ. جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص٤٣.

(٤٣) الشيخ سيدي عمر بن عبد القادر بن أحمد بن يوسف التنلانيي المعروف بـ عمر الأكبر. ولد سنة ١٠٩٨ هـ. أخد العلم في فاس عن الشيخ سيدي أحمد بن مبارك السجلماسي، والشيخ سيدي محمد بن أحمد المسناوي، والشيخ سيدي محمد بن زكري الفاسي. أخد عنه الشيخ سيدي عبد الرحمان الجنتوري، والشيخ أبوزيد التنلاني توفي يوم الثالث ربيع الأول ١١٥٢ هـ جعفري، أحمد أبا الصفا: **الحركة الأدبية في إقليم توات**، ج١، ص ٥٦.

(٤٤) **تكرور**: براءين مهملتين .بلاد تنسب إلى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب وأهلها أشبه الناس بالزنوج. شهاب الدين أبي عبد الله، ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، **معجم البلدان**، المجلد الثاني، بيروت، لبنان، دت، ص٣٨.

(٤٥) عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: المرجع السابق، ص٣٧٦.

(٤٦) مخلوف، محمد بن محمد: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، الجزء الأول، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٩، ص ٣٧٤/٣٧٥. ويُنظر كذلك الكتاني، أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس: **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصالحاء بفاس**، الجزء الأول، ص ٩٦

(٤٧) **سِجِلْمَاسَةُ**: بكسر أوّله وثانية، وسكون اللام، وبعد الألف سين مهملة: مدينة في جنوبي المغرب في طرف بلاد السودان، بينها و بين فاس عشرة أيّام تلقاء الجنوب، وهي في منقطع جبل دَرَن، وهي في وسط رمال كرمال زَرُود ويتصل بها من شماليها جَدَدٌ من الأرض، يمر بها نهر كبير يخاض قد غرسوا عليه بساتين ونخيلا مدّ البصر، وعلى أربعة فراسخ منها رستاق يقال له تيومتين على نهرها الجاري فيه من الأعناب الشديدة الحلاوة ما لا يُحد وفيه ستة عشر صنفًا من التمر ما بين عجوة ودقَل، وأكثر أقوات أهل سجلماسة من التمر وغلتهم قليلة، ولنسائهم يد صَنَاعٌ في غزل الصوف، فهن يعملن منه كلّ حسن عجيب بديع من الأزر تفوق القصبة الذي بمصر يبلغ ثمن الإزار خمسة وثلاثين دينارًا وأكثر كأرفع ما يكون من القصب الذي بمصر، ويعملون منه غفارات يبلغ ثمنها مثل ذلك ويصبغونها بأنواع الأصباغ، وبين سجلماسة ودَرْعة أربعة أيام، وأهل هذه المدينة من

أغنى الناس وأكثرهم مالا لأنّها على طريق من يريد غانة التي هي معدن الذهب، ولأهلها جرأة على دخولها . شهاب الدين أبي عبد الله، ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، **معجم البلدان**، مجلد ٣، ص١٩٢.

(٤٨) أحمد بن عبد العزيزي الهلالي، نزيل مدغرة سجلماسة ودفينها .كان إماما في تحصيل العلوم وتحقيقها من نحو وبينان ومنطق ولغة وفقه وحديث وتفسير وأدب وتاريخ ونسب. شيوخه العلامة سيدي أحمد الحبيب بسجلماسة، أما بفاس سيدي أحمد بن مبارك وأبي عبد الله إبن الرخاو أبي عبد الله الجندوز. ألف كتب عديدة منها: شرح خطبة القاموس، والمراهم في الدراهم، وشرحه لمنظومة عبد السلام بن الطيب القادري الحسني في المنطق سماه الزواهر الأفأفقية، على الجواهر المنطقية. محمد، حجي: **موسوعة أعلام المغرب**، الجزء ٠٦| ١١٥١-١١٧٠ هـ، تنسيق وتحقيق.محمد حجي، المغرب: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦، ص٢٢١٢.

(٤٩) سيدي إدريس بن محمد بن أحمد المنجري الحسني الإدريسي التلمساني، ثم الفاسي، أحد الشرفاء المنجرين بفاس، ولد صاحب بحومة المخفية من عدوة فاس الأندلس، يوم الأحد ٢١ شوال عام ١١٢١ هـ. كان شيخ المغرب كله في علوم القراءات، وأحكام الروايات، يحفظ قراءة العشر، متفننا في غيرها من لغة وعربية وبيان، تولى الإمامة والخطابة والتدريس بمسجد الشرفاء عام أربعة وستين ومائة وألف، وبقي به نحو الخمسة عشر عامًا إلى أن توفي. كان مشتغلاً بتدريس العلم، صابرًا على الإقراء. وله تأليف عديدة كحاشية الجعبري الكبيرة وأخرى صغيرة على "فتح المنان" وشرح "الدالية". وكانت وفاته بعدما مرض يومًا وليلة أو نحوهما بداره بحمام القلعة من عدوة فاس القرويين، ضحوة يوم الأربعاء ٥ ذي الحجة الحرام عام ١١٧٩ هـ. أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني. الكتاني، أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصالحاء بفاس، الجزء الثاني ص٣٦١- ٣٦٢.

(٥٠) الشيخ الإمام العلامة، الفقيه المدرس الفهامة، المشارك المتفنن، الدراكة المتقن، القاضي بفاس، أبو محمد سيدي عبد القادر بن العربي بن قاسم بن عبد العزيز بن عبد الخالق بوخريص الكاملي الجعفري الفلالي، ثم الفاسي. كان يقتصر في التدريس على حل المتن، وجلب ما لابد منه من الأنقال، يختم الكتاب لذلك في أسرع زمان بقي متوليًا خطة القضاء بالحضرتين، الادريسية والمرينية نحو أربع وثلاثين سنة أخد العلم عن أبي عبد الله سيدي محمد العراق الحسيني وأبي عبد الله المسناوي وأبي عبد الله بن عبد السلام بناني وغيرهم. توفي عام ثمانية وثمانين ومائة وألف وكانت ولادته عام الظليلة، وهو عام ثمانية عشر ومائة وألف. ودفن بعد صلاة الظهر بروضة سيدي عمر الشريف المذكور. أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، الكتاني، أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس: المرجع السابق، ص١٤ – ١٥.

(٥١) ولده العلامة الأديب، الفصيح البليغ البارع، الحاج الأبر، أبا محمد سيدي عبد الله جسوس .كانت له سجية في الشعر جيدة، وأدب وفصاحة، أخذ عن والده والعلامة المسناوي، حج حياة والده سنة خمس عشرة ومائة وألف ورثاه بعد وفاته، وتوفي سنة ست وثلاثين ومائة وألف. الكتاني، أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس: نفس المرجع، ص١٧ – ١٨ .

(٥٢) العلامة الفقيه، المدرس النبيه، أبوعبد الله سيدي محمد ابن الحاج الحسن البناني .كان فقيها نحويا، يدرس بمسجد القرويين مختصر خليل، وألفية ابن مالك للمبتدئين .قرأ على الشيخ سيدي محمد بن عبد السلام البناني، وسار معه إلى تطوان في مسبعة عام خمسين، وأخذ بها حينئذ على الشيخ أبي العباس الورزازي، وأخذ أيضًا – هو وأخواه سيدي محمد وسيدي علي – عن الشيخ مولاي الطيب الوازاني بوازان، ووالدهم معهم .توفي العلامة سيدي محمد بناني الكبير أول ليلة السبت سادس عشر ذي الحجة الحرام عام ثمانين ومائة وألف، ودفن بداخل روضة الشيخ ميارة. أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، الكتاني، أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس: **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصالحاء بفاس**، الجزء الأول ص ١٨٠.

(٥٣) أو: **سيوة**، وهي واحة في غربي الفيوم دون فزان السودان وهي آخر جنوب مصر. إسماعيل، العربي: **الصحراء الكبرى وشواطئها**، المؤسسة الوطنية للكتاب، سلسلة الدراسات الكبرى، الجزائر، ١٩٨٣.

(٥٤) عبد الحق، حميش ومحفوظ، بوكراع بن ساعد: المرجع السابق، ص٣٧٦.

(٥٥) جعفري، أحمد أبا الصفا: **من تاريخ توات**، أبحاث في التراث، ص ٢٦٦.

(٥٦) محمد باي، بلعالم: **الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني**، ص ٧٤-٧٥-٧٦. وينظر كذلك كتابه، **الرحلة العلية إلى منطقة توات**، لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، المجلد الثاني، ص.١٣٦ إلى ١٣٨.

(٥٧) جعفري، أحمد أبا الصفا: **من تاريخ توات، أبحاث في التراث**، ص٢٦٦.

(٥٨) جعفري، أحمد أبا الصفا : نفس المرجع، ص ٢٨٤ .

كما يجب التنويه إلى أن مخطوط الرحلة جاء في ثلاث نسخ مختلفة. الأولى وردت في اثني عشر صفحة، وهي منقولة من خط المؤلف بتاريخ أواسط ذي القعدة سنة أربع وأربعين ومائتين وألف (١٢٤٤هـ) وناقلها هو محمد عبد الرحمان بن محمد. والثانية جاءت في خمس صفحات ونصف، وهي بخط الشيخ سيدي أمحمد بن أحمد البداوي بن سيد المحضي (١٢٦١هـ). أما الثالثة فهي منسوخة حديثا بتاريخ ألف وأربعمائة وسبعة عشر (١٤١٧هـ) ووردت في ثلاثة عشر صفحة (١٣ص) وهي بخط ناسخها الشيخ الحاج الطيب شاري. والمخطوط في كل هذا ينتظر أقلام المؤرخين والباحثين لتسليط مزيد من الضوء عليه تحقيقا ودراسة. راجع: أحمد جعفري: **"الحـملة الإنجليزية الهولنـدية على مدينة الجـزائر سنة (١٢٣١هـ/ ١٨١٦م) من خلال مخطوط رحلة الشيخ سيدي عبد الرحمان التنلانى (ت ١٢٣٣هـ)"**، مجلة "تراث" التابعة لهيئة أبوظبي للثقافة والإعلام مدينة العين الإمارات العربية المتحدة، العدد (١٣١) أغسطس ٢٠١٠، ص١٤٠ وما بعدها.

(٥٩) إدريس بن عمر بن عبد القادر: **مخطوط رحلة الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إدريس التينيلاني التواتي** ١٢٣٣هـ، ص ٩، السطر١٣.

(٦٠) نفس المصدر، ص١٢، السطر ٢٣.

(٦١) المصدر السابق، ص٠٨، السطر ٠٥.

(٦٢) المصدر السابق، ص٠٩، السطر ٠٣.

(٦٣) المصدر السابق، ص٠٩، السطر ٠١.

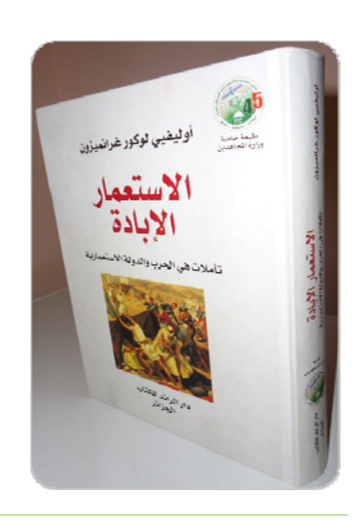
(٦٤) المصدر السابق، ص١٠، السطر ٠٤.

(٦٥) المصدر السابق، ص١٠، السطر ١٠.

(٦٦) المصدر السابق، ص١١، السطر ١٠.



# الاستعمار الإبادة
## تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية



**كريم مقنوش**
ملحق بالبحث
المركز الوطني للدراسات التاريخية
الجمهورية الجزائرية

### بيانات الكتاب

الاستعمار الإبادة: تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية
دار الرائد للكتاب – الجزائر ٢٠٠٧
طبعة خاصة – وزارة المجاهدين
تأليف: أوليفي لوكور غرانميزون
ترجمة: نورة بوزيدة
عدد الصفحات: ٤٢٣

**كلمات مفتاحية:**

حرب الأعراق، الحرب الاستعمارية، الاستعمار الأوربي، الشعب الجزائري

قليل من الكتاب والمؤرخين الفرنسيين الذين كتبوا بموضوعية عن حقيقة الاستعمار الفرنسي للجزائر، خاصةً إذا تعلّق الأمر بالجرائم اللاإنسانية في حق الشعب الجزائري، في حقيقة الأمر ظهرت كتابات في الموضوع بأقلام فرنسية محاولين استكشاف بعض ما اقترفه الجيش الفرنسي، إلا أنها ظهرت بطريقة محتشمة وهي قليلة، وفي الآونة الأخيرة ظهر كتاب فرنسي لمؤلفه أوليفي لوكور غرانميزون(١) وهو عمل موضوعي وأكاديمي يبرز فيه الأعمال الإجرامية والوحشية التي ارتكبها الاستعمار الفرنسي في الجزائر من قتل وتقتيل وإبادة، عكس ما كان يصرّح به الفرنسيون على أنهم جاءوا ليمدّنوا شعب بربري وهمجي.

### تعريف المؤلف

أوليفي لوكور غرانميزون من مواليد ١٩ سبتمبر ١٩٦٠ بباريس، وهو مدرس العلوم السياسية والفلسفة السياسية بجامعة إفري فال ديسون Evry-Val d'Essonne، وهو مؤرخ مختص في مسائل المواطنة للثورة الفرنسية، ومسائل في التاريخ الاستعماري. يدرس في القانون بجامعة مان Maine وهو عضو المجلس العلمي بجامعة إفري فال وأيضًا عضو المجلس الوطني للجامعات. له عدة مؤلفات منها " المواطنات في ثورة (١٧٨٩- ١٧٩٤) وهي رسالة دكتوراه نوقشت سنة ١٩٩١، وله أيضًا "١٧ أكتوبر ١٩٦١، جريمة في باريس" وهو كتاب جماعي، وأيضًا "الدساتير الفرنسية"، "الفلسفة والسياسة"، بالإضافة إلى مساهمات بمقالات في عدة مجلات متخصصة وعامة.

### مضمون الكتاب

إن قراءتنا للكتاب محل الدراسة يهدف إلى إبراز الأفكار الرئيسة التي طرحها للنقاش. ويُعَدّ كتاب الاستعمار إبادة من بين الأعمال الجادة التي نشرت باللغة الفرنسية ثم ترجمت فيما بعد باللغة العربية والتي تتميز بطابعها العلمي على غرار ما كتبه قبله من مؤرخين، بحيث تظهر القوة العلمية لهذا الكتاب في اعتماد المؤلف على مجموعة من المصادر الغنية والمتنوعة من وثائق أرشيفية معروفة وغير معروفة. قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة بدون أن يلحقه بملاحق ذات علاقة بمضمون البحث، أو بمصادر ومراجع.

تطرق الكاتب في مقدمته إلى مختلف التحليلات والنظريات والنقاشات لمجموعة من المفكرين والمنظرين والسياسيين الفرنسيين الذين حاولوا تقديم تبريرات لاحتلال الجزائر، وضرورة الاستعمار لأنه في نظرهم ضرورة قصوى لإعادة بناء

الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية. ماهي الوسائل التي استعملها الفرنسيون لتحقيق أمنيتهم؟ بدون شك هدفهم في ذلك قتل الإنسانية في الإنسان الجزائري وإبادته نهائيا، فيلاحظ غاسباران [٢] أن "**الإبادة** هي أول الوسائل التي يستعملها الاستعمار". فكلمة "**إبادة**" جاءت في عنوان الكتاب ليس من باب الاستفزاز والجدل، بل لأن معظم الكتاب استعملوها عندما تطرقوا إلى صنيع المعمرين في القضاء على الأهالي. ومن جهة أخرى؛ احتدمت مواجهات كلامية في نوع المؤسسات التي تختارها الدولة الاستعمارية، هل تتجه فرنسا نحو نظام السيف الذي رأى فيه المعارضون ديكتاتورية، أم نحو نظام مدني تحترم فيه الحريات والحقوق.

ثم عرج المؤلف إلى ذكر بأن النصوص المعتمدة في الدراسة فهي متنوعة منها تاريخية وسياسية واجتماعية وحقوقية وأدبية وفلسفية، وفيها أيضا كتب موجهة للتعليم الابتدائي والعالي وقواميس مشهورة للتتبع تطور المفاهيم والممارسات في المجتمع بكل شرائحه. أما فيما يخص الهوامش فإن المؤلف ركز عليها من باب إثبات ما يجده القارئ من أقوال، وكل المعلومات المذكورة في البحث دقيقة إلا في بعض الحالات لغياب المعطيات حول بعض الأشخاص.

**الفصل الأول** خصصه الكاتب عن "العرب" (ص٣٣-١١٧)، بحيث انطلقت أغلب شرائح المجتمع الفرنسي من مؤرخين وكتاب وفلاسفة وأطباء ومفكرين وفنانين كل تناول بإسهاب خصائص العربي من زاويته الخاصة ليضفي الشرعية لاستعمار الجزائر، فسر الجنس العربي بأقبح الأوصاف والنعوت بأنه دائمًا على حاله لا يتغير مجبولاً على الكسل والعنف ومفترس ونموذج للمجون الحيواني. وفي هذا السياق ذكر المؤلف مواقف كل من كارل ماركس[٣] وإنجلز[٤] حول الاستعمار في خدمة التاريخ العالمي، بحيث كانت لهما أحكامًا مسبقة عن الأهالي، والتي تبرز مدى تأثرهما بالأفكار السائدة آنذاك. في حقيقة الأمر هناك عدة تفسيرات في هذا الباب من طرف مختلف المفكرين فمنهم مَنْ يبني تصوراته على أساس عرقي أو التفوق الاجتماعي، ومنهم على أساس حضاري، وآخرون اقتصادي.

كتب غافاريل[٥] كتابًا (٦٠٠ صفحة) استعاد فيه تاريخ الاستعمار منذ القديم إلى التاريخ المعاصر وجهه للمدرسين وللطلبة والمتعلمين تناول فيه ملحمات فرنسا ضد العرب القراصنة في تحرير المسيحيين[٦]. أصبح مرجعًا أساسيا في تعليم الناشئة. لم تقتصر هذه الأوضاع خلال فترة الاحتلال بل اتسعت حتى إلى فترة الثورة التحريرية، ففي ٧ جانفي ١٩٥٧ وزعت مجلة القوى البرية [٧] منشورًا بعنوان "هذه هي صورة الفلاقة " هي عبارة عن جرادة تحمل قناعًا يحذرون بها الجزائريين على أنها تأكل وتدمر كل شيء فعليكم بها.

أما **الفصل الثاني** عنونه بـ" الحرب على العرب وحرب الأعراق" ( ص ١١٩- ١٧١)، ابتدأه المؤلف بمقطع يقول فيه رينان[٨] سنة ١٨٧١: "بأن التقسيم الذي حدث بين البشر إلى أجناس مختلفة لا يؤدي سوى إلى حروب لإبادة فيما بينها"، هذا إن دل على شيء فإنما يدل على الشرعية في استعمال الإبادة لانقباض الطبقة العليا، ويقنع الآخرين بأن الحرب الشاملة ضد العرب هي السبيل الوحيد للخلاص من المشاكل. في حقيقة الأمر ظهر رأيان مختلفان فيما يخص موقفهما من الاحتلال فمنهم من يرى في هذا المشروع الخلاص والسيطرة وإعادة بناء المجد الضائع، وهناك من يرى التريث بسبب انهماك الجيش الفرنسي في الجبهة الأوربية. أما دى توكفيل[٩] كان من أشد المعارضين لفكرة خروج الجيش الفرنسي من الجزائر لأن ذلك سيسمح لبريطانيا بأخذ المكان الشاغر، واقترح بجذب المعمرين وبناء المستوطنات وتذويب العنصر العربي. من خصوصيات شخصية دى توكفيل أنه فهم قبل الكثير من نظرائه، خصوصيات الحرب في الجزائر لأنه يحسن المقاربة. لقد استقى معلومات لدى الضباط خلال سفره في الجزائر. أما عن الكيفية في إدارة المجتمع الاستعماري فهناك نظرتان، الأولى ترى اقتراح إدارة مبسطة وأكثر استقلالية في الحكم، والرأي الثاني يرى نفس التنظيم السائد في فرنسا، أي دولة استعمارية مركزية وقوية. ثم ذكر المؤلف في كتابه مختلف الآراء المعلنة عن ميلهم إلى إبادة الشعب الجزائري في الجرائد والكتب، كانوا مقتنعين أن حرب الجزائر هي حرب الأعراق.

تطرق المؤلف في **الفصل الثالث** إلى قضية "الحرب الاستعمارية" (ص ١٧٣- ٢٥١)، الذي استهلها بسياسة بوجو[١٠] عندما تحدث في ١٥ جانفي ١٨٤٠ عن تدمير الجنسية العربية وقوة الأمير عبد القادر وفرض السيطرة المطلقة لإخضاع الجزائر، وكأن فرنسا انتظرت عشر سنوات تردد لتطبيق هذه السياسة والمتمثلة في "السيف والمحراث". أما عن خصائص الحرب في الجزائر فقد تناولها بالتفصيل الدقيق عما كان يرتكبه الجيش الفرنسي من تقتيل وحرق القرى وتدمير وتجويع القبائل وترهيب السكان وتعذيبهم، بالإضافة إلى إعدامهم بدون محاكمة، وانتهاك المقابر وتدمير أماكن العبادة، فتلك الممارسات أدت بالضرورة إلى تناقص عدد السكان. يذكر المؤلف أنه في خضم اثنين وأربعين سنة (١٨٣٠- ١٨٧٢) انخفض عدد السكان في الجزائر إلى ٢١٢٥٠٠٠ بعد أن كانوا ٣ ملايين أكثرهم مدنيين[١١]. دعّم غرانميزون هذا الفصل بتقديم كتاب لجوزيف كونراد " في قلب الظلمات" وهو عبارة عن رواية واقعية تحكي بصورة جلية عن المجازر والتدمير والتعسف الاستعماري المرتكب في الجزائر وباقي القارة الإفريقية. وبناءً على ذلك أكّد أغلب العسكريين والسياسيين أن الاستيطان الناجح مع شعب مثل العرب لا يوجد غير حل واحد وهو الإبادة فهي

أبسط طرق الاستعمار. واقترحوا بأن تكون إبادة العرب بشكل كامل بدون استثناء.

أما فيما يخص **الفصل الرابع** المعنون بـ "الدولة الاستعمارية حالة استثناء دائمة" (ص ٢٥٣- ٣٤٦)، استفتح المؤلف بقول جيرولت[١٢] سنة ١٩٠٣: "لا يليق في المستعمرات إلا حاكم مستبد ومستتير".[١٣] حدث خلاف بين مناصري الحكم العسكري والمتمثل في رأي بيجو في رسالة موجهة إلى وزير الحرب في أفريل ١٨٤٥ تقتضي الإبقاء على نظام الاستثناء، وبين مناصري النظام المدني المتمثل في رأي دى توكفيل في تقرير رسمي وجهه إلى البرلمان سنة ١٨٤٧ يقول فيه: "يبدو لي أن سيطرتنا في إفريقيا قد تجاوزت كل المخاطر"[١٤] (يقصد استسلام الأمير عبد القادر). وتساءل المؤلف بدوره عن طبيعة الدولة الاستعمارية وأحكامها القانونية التي تأسست عليها؟ في بداية الاحتلال كان النظام السائد في الجزائر مؤسس على حكم السيف، حجتهم في ذلك أن الوضع بما يحمله من تهديد دائم على الفرنسيين يقتضي الإبقاء على نظام استثنائي يخول صلاحيات واسعة للحكام ولا تخضع للقانون العام في فرنسا. بقيت هذه الوضعية الاستثنائية إلى غاية سنة ١٩٤٤ ثم أعيد تطبيقها سنة ١٩٥٥ عندما أعلنت حالة الطوارئ، وتركها الجنرال ديغول الأمور على حالها إلى الاستقلال. ومن جملة الإجراءات التي اتخذها الحاكم العام هي الاعتقال الإداري، المسؤولية الجماعية، والمصادرة.

بقي دى توكفيل يدافع عن النظام المدني ومعارض لتسلّط العسكريين في الجزائر وسعى إلى إقامة نظامين سياسيين وقانونيين مختلفين، الأول يطبق على العرب والثاني على الأوربيين. ورأى وجوب تكوين مدرسة إدارية تساعد الأوروبيين على الاستيطان تخدم مصالحهم، بدل إحكام السيطرة في الحاكم العام، وأشار إلى وجوب تأسيس بلديات[١٥] تكون وسيطة بدل تمركز السلطة في الجزائر. وبالتالي دى توكفيل فضح بطريقة غير مباشرة جوانب من الدولة الاستعمارية. ومن جهته حلّل المؤلف مهمة الحاكم العام، وهي الحفاظ على الحالة التي تجعل من المعمرين مجموعة غالبة، ومن المستعمَرين مجموعة مغلوبة، واستمرار حالة الاستثناء بغرض إبقاء سيطرة المجموعة الأولى وخضوع المجموعة الثانية. ثم يختم في هذا الفصل باستنتاجات موضوعية، وهي أنه لا يمكن الحديث عن الاستعمار دون التطرق إلى المسألة الاجتماعية.

وفي **الفصل الأخير** تعرّض المؤلف إلى مسألة الدولة الاستعمارية مقابل الدولة الاجتماعية (ص٣٤٧- ٤١١)، بحيث اعتبر الملاحظين والمثقفين بأن الطبقات الفقيرة خطر على اجتماعي وسياسي. وبهذا انطلق بوريت بنظرة جديدة تمثلت في أنه ليس أعداء الحضارة كلهم خارج أوروبا، ورأى دى توكفيل أن ثورة ١٨٤٨ لم تغيّر شيء في الوضع المتردي، وأكّده ميشال شوفاليه [١٦] بحتمية استعمار الجزائر للتخلص من الفائض السكاني الذي أصبح داءً اجتماعيًا وسياسيًا، وهذا ما ذهب إليه الكثير من المفكرين الاقتصاديين والقانونيين، مع اختلافهم في الطريقة والإجراءات. ثم يذكر المؤلف في السياق نفسه، لما اشتعلت فتيل ثورة جوان ١٨٤٨، قام الضباط الفرنسيين بسحق المتظاهرين وقتلهم شرّ قتال، أليست السيوف التي غرقت في دماء الثورة الاستعمارية هي التي جاءت لقمع الثورة الاجتماعية؟

وهكذا تحولت حرب للدفاع عن النظام إلى حرب إبادة قادها ضباط فرنسيون بكل حماسة، إنها بربرية متوحشة بالنسبة لهيجو[١٧]، وحرب شاملة بالنسبة لبيجو، واستمرارًا لعملية القمع، قامت حكومة كافينياك[١٨] بنفي المتمردين الفرنسيين إلى الجزائر، فكان النفي بمثابة العقوبات المسجلة في القانون. ويختم المؤلف كتابه بقول إيمي سيزير[١٩]: "وبعد أن نقضت أوروبا كل المعاهدات ونشرت كل الأكاذيب، وعاقبت كل المساجين وغير المساجين، وعذبت كل الوطنيين، ماذا نجد بعد كل هذا التغطرس والتكبر العنصري الذي عاشت به فرحة؟ نجد سم التوحش الذي يتسلسل ببطء في أعضاءها وعروقها".

## القيمة العلمية للكتاب

تكمن أهمية الكتاب في كونه اعتمد المؤلف أوليفي لوكور غرانميزون في هذا البحث على مجموعة كبيرة من الوثائق غير معروفة أو قليل من يعرفها وأخرى منسية، كما اعتمد على نصوص أدبية، فجاء بحثًا متميّزًا ومتحررًا من التحديات المنهجية، وفي الوقت نفسه جاء الكتاب متزامنا مع الضجة الإعلامية التي أثيرت حول قانون ٢٣ فبراير ٢٠٠٥ المجد للاستعمار[٢٠]، وجاء يضفي طابع الفضيحة لدولة ادّعت الحضارة والتحضّر.

## خاتمة

تجدر الإشارة إلى؛ أن الحكومة الفرنسية قامت بفتح ملف الجرائم، واستطاع جلادوها أن يقنعوا الرأي العام العالمي ويحاكموا كلوز باربي (Klaus Barbie) الجلّاد النازي المكلف بمهمة تعذيب سكان منطقة ليون. وعلى هذا الأساس فالحكومة الجزائرية يجب عليها أيضًا أن تفتح ملف التعذيب الذي عانى منه الشعب الجزائري أثناء فترة الثورة التحريرية، كما فتحت فرنسا من جديد ملفات قيسطابو الأربعينيات، وقامت العدالة الفرنسية في جوان ١٩٨٧ بمحاكمة باربي على جرائمه اللاإنسانية أثناء الحرب العالمية الثانية.

## الهوامش:

(١) صدر عن منشورات الرائد كتاب من الحجم الكبير يحتوي على ٤٢٣ صفحة باللغة العربية حول "الاستعمار إبادة، تأملات في الحرب والدولة الاستعمارية"، قامت بترجمته نورة بوزيدة للعنوان الأصلي Coloniser Exterminer sur la Guerre et l'Etat colonial لمؤلفه أوليفي لوكور غرانميزون والكتاب صدر عن منشورات فايارد بباريس سنة ٢٠٠٥.

(٢) غاسباران ( ١٨١٠- ١٨٧١): عضو في مجلس الدولة ونائب مدينة باستيا.

(٣) **كارل ماركس**: 5مايو 1818 إلى 14 مارس .(1883 كان فيلسوفًا ألمانيًا، يهودي الأصل، سياسي، وصحفي ،ومنظّر اجتماعي .قام بتأليف العديد من المؤلفات إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالمية. لذلك يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية ، و يعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي. شكل وقدم مع صديقه فريدريك إنجلز ما يدعى اليوم بالاشتراكية العلمية (الشيوعية المعاصرة). أقام ماركس وإنجلز علاقات مع المنظمة الألمانية السرية المسماة "عصبة الشيوعيين" التي عهدت لهما بعرض المبادئ الأساسية للاشتراكية التي صاغاها. وهكذا صدرا في سنة ١٨٤٨ بيانهما المشهور: "بيان الحزب الشيوعي".

(٤) **فريدريك إنجلز** ١٨٢٠- ١٨٩٥: من مواليد ألمانية ويعتبرصديق ماركس وزميله، وضعا سوية الفكر الماركسي. عكف إنجلز، منذ أول عهده، على دراسة المشكلات الفلسفية الأخلاقية في إطار نقد المجتمع الطبقي، والبرجوازي. قام بتأليف عدة مؤلفات "حالة الطبقة العاملة في إنجلترا" (١٨٤٥)، و "العائلة المقدسة أو نقد النقد" (كتبه مع ماركس) (١٨٤٤).

(٥) **غافاريل** (١٨٤٣- ١٩٢٠): أستاذ التاريخ في كلية الآداب في مدينة ديجون ونائب رئيس معهد الجغرافيا بمرسيليا، له مؤلفات (الجزائر، تاريخ، غزو واحتلال).

(٦) أوليفي غرانميزون، **الاستعمار إبادة**، دار الرائد، الجزائر، ٢٠٠٨، ص ٤٢.

(٧) مجلة للجيش الفرنسي أعدته الأقسام المختصة في العمل السياسي والنفسي.

(٨) **أرنست رينان** ( ١٨٢٣- ١٨٩٢): مؤرخ وكاتب فرنسي، فهو رمز من رموز فرنسا الجمهورية العلمانية القومية، معروف باحتقاره للإسلام ، وهو مستشرق من كتبه( مستقبل العلم) ( تاريخ نشأة المسيحية).

(٩) **ألكسي دي توكفيل**: من مواليد ٢٩ جويلية ١٨٠٥ بباريس، هو رجل سياسي ومؤرخ وكاتب مشهور بتحاليله للثورة الفرنسية، كان عضوا في اللجنة البرلمانية المكلفة بدراسة مشروع قانون يتعلق باستعمار الجزائر، كما اعتبر من المختصين في الشؤون الخارجية وفي القضية الجزائرية. توفي في كان ١٦ أفريل ١٨٥٩، له عدة مؤلفات (الديمقراطية بأمريكا) (إصلاح نظام السجون) (عمل حول الجزائر) (ذكريات) (الأعمال الكاملة).

(١٠) **بوجو** (١٧٨٤- ١٨٤٩): ايرلندي الأصل، رقي إلى رتبة ماريشال سنة ١٨٤٣، بدأت مغامرته العسكرية في الجزائر منذ ١٨٣٦ مع الأمير عبد القادر، عين حاكما عاما من سنة ١٨٤٠ إلى ديسمبر ١٨٤٧. طبق ما يسمى بسياسة الأرض المحروقة. له عدة مؤلفات ( الاحتلال العسكري في عهد بيجو) ( بالسيف والمحراث).

(١١) أوليفي غرانميزون ، نفسه، ص ٢٣٧.

(١٢) **جيرولت**: مدرس قانون في جامعة بواتييه قبل أن يصبح أستاذًا مشهورًا عالميًا، كان يساهم في جريدة Libairtaire انضم إلى الحزب الشيوعي، وكان عضوا نشطا في اللجنة التنفيذية للإنقاذ الأحمر الدولي ١٩٢٥. له كتاب "**مبادئ القانون الاستعماري**" الصادر سنة ١٨٩٥، (الأهالي الجزائريين، حالتهم المدنية والقانونية).

(١٣) أوليفي غرانميزون، نفسه، ص ٢٥٣.

(١٤) نفسه، ص ٢٥٥.

(١٥) تأسست البلديات بموجب أمر صدر بتاريخ ٢٨ سبتمبر ١٨٤٧ بحيث يعين الحاكم العام مباشرة رئيس البلدية ومستشاريه.

(١٦) **ميشال شوفاليه** (١٨٠٦- ١٨٧٦): هو اقتصادي وسياسي ومدير صحيفة (Globe)، كان يدرس الاقتصاد السياسي في مدرسة دي فرنس منذ ١٨٤٠ وهو من تلاميذ سان سيمون.

(١٧) **فيكتور هوجو**: 26 فبراير 22 – 1802 مايو1885، هو أديب، شاعر، رسام و كاتب مسرحي فرنسي، ومن أبرز أدباء فرنسا في الحقبة الرومانسية .اشتهر بسبب أعماله الروائية، عاش منفيا ١٥ عامًا خلال حكم نابليون الثالث، وتحديدًا من عام 1855 حتى سنة 1870، أسس جمعية الأدباء والفنانين العالمية وأصبح رئيسًا فخريًا سنة 1878 وترجمت أعماله إلى كثير من اللغات الحية، البؤساء (كتبها في المنفى)، أحدب نوتردام، عمال البحر، وآخر يوم في حياة رجل محكوم عليه بالإعدام، أشياء رأيتها ١٨٣٠- ١٨٤٨.

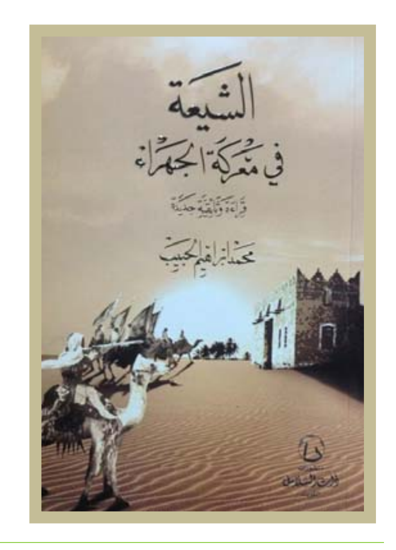
(١٨) **كافينياك** (١٨٠٢- ١٨٥٧): حصل على مرتبة نقيب في سلك الهندسة، ثم ملازمًا ستة ١٨٢٦ عاش أصداء ثورة باريس ١٨٣٠، شارك في الحملة على معسكر، ثم تلمسان. عيّن قائد فيلق ١٨٣٧، ثم جنرالاً ١٨٤٨، له مؤلفات (أيالة الجزائر، ملاحظات عن الغزو).

(١٩) **إيمي سيزر**: توفي في ١٧ أفريل ٢٠٠٧ في مسقط رأسه بجزيرة المارتنيك الفرنسية في البحر الكريبي عن عمر يناهز ٩٤ عاما. كان أبا مؤسسا لتيار الزنجية في الأدب الفرنكوفوني. احتفظ بمقعد في البرلمان الفرنسي من ١٩٤٥ إلى ١٩٩٣. ناهض طيلة حياته الاستعمار والعنصرية وساند بقوة حركات التحرر الوطني في إفريقيا والعالم العربي. له عدة دواوين شعرية ونصوص مسرحية وكتبًا فكرية من بينها (خطاب حول الاستعمار).

(٢٠) حول قانون ٢٣ فيفري ٢٠٠٥، انظر، كلود ليوزو وجيل منصرون، **الاستعمار والقانون والتاريخ**، تر، بشير بولفراق، دار القصبة للنشر، ٢٠٠٧.



# الشيعة في معركة الجهراء
## قراءة وثائقية جديدة







**عبد الرحمن محمد الإبراهيم**

باحث دكتوراه

معهد الدراسات العربية والإسلامية

جامعة إكستر - بريطانيا



### بيانات الكتاب

الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة — تأليف: محمد إبراهيم الحبيب

منشوؤات ذات السلاسل – الكويت ٢٠١٤

عدد الصفحات: ١٤٩

### كلمات مفتاحية:

تاريخ الكويت، المواطنون الكويتيون، العرب والعجم، الحماية البريطانية


### مقدمة

صدر كتاب الكويت الشيعة في معركة الجهراء الدراسة الوثائقية الجديدة للكاتب محمد إبراهيم الحبيب عن منشورات ذات السلاسل في الكويت سنة ٢٠١٤،[١] كتاب حاول مناقشة ما إذا كان للشيعة دور في معركة الجهراء التي وقعت في عهد الشيخ سالم بن مبارك الصباح سنة ١٩٢١م أم لم يكن. تلك المعركة كان لها أثرٌ في الحياة السياسية في الكويت ولا يتسع هذا النقد للإشارة إليها.[٢] الكتاب يُعتبر إضافة لما كُتب عن تاريخ الكويت بيد أنّ المؤلف لم يتعامل مع الوثائق التاريخية بالشكل الدقيق، وهذا ما أدى لضعف فكرته لعدة أسباب سنذكرها تباعًا في هذا المقال بعد التعريف بما ورد في الكتاب من فصول وأحداث.

الكتاب لم يُقسّم إلى فصول وإنما قُسّم كالتالي: فهارس، شكر وتقدير، مقدمة، ثم انتقل الكاتب إلى عدة عناوين جانبية وهي: تعريف المواطنة وأثرها الثقافي والاجتماعي على المجتمع الكويتي، ثلاث اتجاهات في تفسير مشاركة الشيعة في معركة الجهراء، ضرورة التوافق بين المفاهيم والسياق التاريخي، هوية سكان الكويت من الشيعة ذوي الأصول الفارسية "العجم"، العلاقة التاريخية بين سكان الكويت من الشيعة " العجم" وحكام الكويت، تسجيل طلبات الحماية من سكان الكويت (السنة والشيعة) في الوثائق البريطانية وتبريرها، فرضية عدم مشاركة الشيعة في المعركة وتبريرها، الوثائق الأمريكية والبريطانية المعاصرة التي تؤكد مشاركة جزء من الشيعة "العجم" ميدانيًا، النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة الوثائقية، الخاتمة وأخيرًا الملاحق.

الكتاب وقع في (١٤٩) صفحة من القطع المتوسط: منها (٦٧) صفحة ضمن نقاش الفكرة، و(٧١) صفحة موزّعة بين الصور والوثائق والملاحق (ما يعادل أكثر من نصف الكتاب)، وذلك من صفحة (٦٩) إلى (١٤٠)، و(٦) صور فوتوغرافية، ومخططان توضيحيان، ثم (٤٦) وثيقة، وأخيرًا المصادر والمراجع.

### نقَد الكتاب

هذه المقالة ستعنى بالاستدلالات غير الدقيقة والمنهجية العامة في التعامل مع النص التاريخي التي وجدت في الكتاب، كما سيتم الحديث عن اختيار المصادر واختزالها، وعن بعض الأخطاء التاريخية التي وردت في الكتاب من خلال ما كتبه الكاتب نفسه. في هذا النقد سوف يكون التركيز على ثلاث أمور: الأول، نقد منهجية المؤلف في التحليل للوصول لهدفه وتفنيد

أفكاره، والأمر الثاني مَنْ الذي شارك في الجهراء هل الشيعة أم العجم؟ أما الجزء الأخير من النقد فسيكون في كيفية تعاطي المؤلف مع الوثائق التي ضمّنها في كتابه.

## أولاً: مواطنة أم تقسيم المجتمع

## (نقد لمنهجية المؤلف في التحليل)

يضع الكاتب عنوانًا يحاول فيه تعريف "المواطنة وأثرها الثقافي والاجتماعي على المجتمع الكويتي"، فهو بذلك ذكر معاناة[٣] المواطنين الكويتيين من "التوافق الجمعي حول مفهوم واضح للمواطنة" رغم نص الدستور الكويتي الصادر سنة ١٩٦٢، وبعدها يعرّف المواطنة في أذهان الكويتيين بتعريفين: "المواطنة الدستورية" و "المواطنة الفعلية"[٤]، وقد اعتمد في تعريفه لـ "المواطنة الدستورية" على الدستور الكويتي، أمّا "المواطنة الفعلية" ففسرها على أنها تشكلت في أذهان الكويتيين على أساس أفعال سكان الكويت بمختلف طوائفهم وأعراقهم في أحداث ووقائع تاريخية مهمة ومفصلية[٥]، وذكر الكاتب بعدها بأن هذه المفاهيم دخيلة على المجتمع الكويتي من خلال اختزال مفهوم المواطنة فيمن هو كويتي أصيل، وكويتي متنجس، ومَنْ هو حضري، ومَنْ هو بدوي، ونحوها من المصطلحات، ويَعتبر المؤلف أنّ هذه الأفكار ناتجة عن تفسيرات وقراءات تاريخية غير دقيقة في فهم تاريخ الكويت وتحليله.[٦]

وهنا يجب التوقف عند هذه النقطة لتوضيح بأن تقسيم المجتمع الكويتي إلى كويتي بالتجنيس وكويتي بالتأسيس منطلقٌ من قانون الجنسية الصادر في سنة ١٩٥٩ والذي ينص على الآتي: "الكويتيون أساسًا هم المتوطنون في الكويت قبل سنة ١٩٢٠، وكانوا محافظين على إقامتهم العادية فيها إلى يوم نشر هذا القانون. وتعتبر إقامة الأصول مكملة لإقامة الفروع. ويعتبر الشخص محافظًا على إقامته العادية في الكويت حتى لو أقام في بلد أجنبي، متى كان قد استبقى نية العودة إلى الكويت".[٧]

فمفهوم المواطنة الفعلية الذي عارضه الكاتب يؤكده هذا القانون من خلال إثبات تاريخ معيّن للمواطنة بالتأسيس، فاعتبر عام ١٩٢٠ بدايةً للحصول على الجنسية بالتأسيس وليس بالتجنيس، واختيار القانون لهذه الفترة له ما يبرره تاريخيًا إذ إنه يمثل التاريخ الذي وقعت فيه معركة الجهراء أو بناء سور الكويت[٨].

أما المواطنة الدستورية التي دعا إليها الكاتب ودافع عنها فهي توافق على ما ذكره القانون لكون الكاتب استشهد بمواد الدستور والقوانين عادة تكون من وحي الدساتير فلا تعارضها، فعلى الرغم من دعوة القانون للمواطنة الفعلية لم يعارض الدستور ذلك، ولذلك نرى إلى اليوم أنّ هنالك جنسية بالتأسيس وجنسية بالتجنيس عند الإدارة العامة للجنسية والجوازات[٩]، وهذا لا يعني أنني أوافق على هذه التفرقة في منح الجنسية وأدعم رأي الكاتب في ضرورة المساواة، إلا أن إلغاء واقع وجود المواطنة الفعلية قانونًا هو ما نخالفه فيه.

كما أن الكاتب يؤصل لمفهوم المواطنة الفعلية من خلال محاولة إثباته لمشاركة الشيعة في معركة الجهراء، فلماذا إذًا يلجأ لحدث تاريخي لإثبات وطنية الشيعة في حين أن هنالك تعريفًا للمواطنة الدستورية يجب التقيد به كما أشار في الكتاب؟ هذه المواطنة التي تدعو للمساواة في الحقوق والواجبات دون أي تمييز.

النقطة الثانية أن الكاتب ذكر ضرورة التوافق بين المفاهيم والسياق التاريخي، وانتقد كلام فلاح المديرس وعبدالله الحاتم إذ وصفهما بأنهما حاولا تطبيق "مفهوم المواطنة الغربية والتي لم يُعطيا لها تعريفًا واضحًا"[١٠] لكنه يذكر في نفس الوقت بأن سكان الكويت كانوا يصنفون أنفسهم وبعضهم بعضًا إما حسب أصولهم أو بناءً على أسماء الأماكن التي هاجروا منها[١١]. وبعد أن يشرح نجده يضع تعريف الانتماء للكويت دون تقسيم واضح وتعريف للمفهوم الذي يود طرحه؛ من خلال ذكره أن حكام الكويت يطلقون مفردات على جميع سكان الكويت بمختلف انتماءاتهم مثل "من جماعتنا" و "جماعة أهل الكويت" و "أهالي الكويت" وغيرها[١٢]. وبعدها ينقض وجود فهم لمفهوم المواطنة في تلك الأثناء لأن الجميع يعتبرون أنفسهم من سكان الكويت وأهلها[١٣].

وقع الكاتب هنا في قضية التعميم فهو يذكر كلمات مثل "كانوا جميعًا"[١٤] "جميع سكان الكويت"[١٥]، كما أنه ناقض نفسه عندما ذكر بأن أهل الكويت والطوائف الأخرى التي سكنت الكويت يعتبرون أنفسهم من سكان الكويت وأهلها[١٦] لكنه لم يذكر هل كان شيوخ الكويت يشملونهم في مصطلحات الرعية أم أن شيوخ الكويت يطلقون مصطلح الرعية فقط على أهل الكويت الساكنين فيها منذ القدم؟ الواضح أن شيوخ الكويت كانوا يفرقون بين أهل الكويت: المواطنين (كما سماهم المديرس والحاتم) وبين من يسكن الكويت أو على حدودها وليس منها أو لا يكون عنده ولاء لها؛ لوجود وثيقة بريطانية مؤرخة عام ١٩٢٤ أي بعد الجهراء بأربع سنوات تشير إلى وجود "إيرانيين عجم" في الكويت وهم بحاجة لاستخراج شهادات سفر إيرانية وكان هناك اقتراح بوجود ممثل فارسي "أعجمي" في الكويت لتسهيل معاملاتهم[١٧]، وهذا قد يعني وجود مثل هؤلاء العجم الذين لا يعتبرون أنفسهم من رعايا شيخ الكويت في وقت معركة الجهراء أو بعدها خصوصا وأن الوثيقة ذاتها تشير لوجود مطالبات لوجود ممثل فارسي في الكويت منذ ١٩٢٢ ورفض شيخ الكويت لوجوده. بل يروي محمد ملا حسين التركيت[١٨] خلال شهادته على أحداث ١٩٣٨ ما نصه "... البلدية قبل قيام المجلس التشريعي بأدارة المرحوم سليمان العدساني انتبهت بنظرة صائبة إلى خطر تكتل هائل من الفقراء الإيرانيين نزحوا من ايران الى الكويت هدفهم الاستيطان والعمل... فقررت الإدارة ترحيلهم إلى بلدهم فهيأت

لهم سفنا تنقلهم بأجور من البلدية بعد أن زودتهم بالمؤمن والطعام وقد عاد قسم كبير منهم إلى الكويت بعد ذلك".[١٩]

الوثيقة وشهادة التركيت عبارة عن إشارات لاحتمالية صحة ما ورد في كتب الحاتم والشملان بوجود مجموعات ليسوا من رعايا شيخ الكويت انما ممن سكن الكويت وعمل فيها، إذ إن الكاتب فنّد احتمالية عدم وجود العجم الذين لا يُعتبرون من رعايا شيخ الكويت من خلال تعميمه بأن سكان الكويت هم من رعايا الشيخ، لكنّ الوثيقة البريطانية هنا تؤكد وجود عجم لا ينتمون لشيخ الكويت عام ١٩٢٤[٢٠]، ولذا فإن قطعية نفي وجود عجم من غير أهل الكويت في وقت المعركة غير ممكنة، لكنّ حجة الكاتب في عدم طلبهم للحماية كانت منطقية.

وفي الوثيقة التي وضعها الكاتب لإثبات استخدام مصطلح الظفير كونها قبيلة وكتب تعليقا تحتها "... توضح استخدام مصطلح الظفير للإشارة الى قبيلة محددة من سكان الكويت" تأكيد على وجود فرق بين أهل الكويت وغيرهم إذ يتبين لنا عند قراءة الوثيقة أنّ الظفير لم يكونوا من رعايا الكويت بل كانت الشكوى موجهة ضدهم، والسبب في اختيار تعريف المؤلف للوثيقة وليس شرحه الذي ذكره في متن الكتاب[٢١] هو أنه جعل كلامه عن القبائل مُبْهمًا إذ إنه عندما ذكر أهل فليكا مثلًا ذكر قبلها تعريف "إذا كان حكام الكويت يودون التحدث عن فئة أو مجموعة من سكان منطقة معينة تابعة للكويت"[٢٢] وكرر ذلك عندما تحدث عن فئة معينة كالعرب والعجم والعشائر والبدو سمّاهم الكاتب "من سكّان الكويت" في الصفحة عينها، لكنه عند حديثه عن تسمية القبائل لم يعرفنا هل ذكرهم في الوثيقة كونهم تابعين للكويت؟ وهو ما حاولنا ربطه من خلال تعريفه هو نفسه تحت كل وثيقة إذ سمّاهم المؤلف قبيلة محددة من سكان الكويت.[٢٣]

إلا إننا حينما نرجع للوثائق التي وضعها في الملاحق، نجد أن الوثيقة الخاصة بالعجمان مثلًا، على خلاف ما ذكره الكاتب في تعريفه لها. فرغم ورود مصطلحات مثل "البدو" و "عشائرنا" التي ذكرها المؤلف، إلا أن قبيلة العجمان نفسها لم تكن تتبع للكويت، بل إنّ أفرادها هم مَنْ اعتدى على تجارة التابعين للشيخ مبارك وهو يطلب السلاح لأتباعه من الإنجليز ليؤدبهم[٢٤]. وحتى يكون الأمر أكثر وضوحًا نضع الجزء المتعلق بفكرتنا من الوثيقة التي يؤكد الكاتب فيها أن الظفير قبيلة محددة من سكان الكويت لكن الوثيقة تخالف ما ذكره وتنص على أن الظفير ليسوا من رعايا الكويت بإشارتها إلى الآتي: "... موقف الظفير النازلين على عقلة بن صقيه [وهي أرض كويتية][٢٥] المضاد اتجاه فداوية سعادتكم ... وطلب منه ان يسحب الظفير من أراضي الكويت... ويقول المدير [ مدير الأمان العراقي] أن الظفير سيحسنون السيرة الان وأن قسمًا كبيرًا منهم قد رجع للعراق".[٢٦]

ويبدو أن الكاتب قد ظن أنه بما أن المرسل الوكيل السياسي البريطاني في الكويت إذن فالأمر يتعلق بقبيلة كويتية، وهذا يناقض المفهوم من الوثيقة ويشير إلى أن تحليله لموضوع الرعية والرعايا فيه نوع من التعميم غير المبني على حقائق تفهم من سياق النصوص التاريخية، فالكاتب وقع في نفس نقده لَمْنْ سبقه، حين ذكر بأن الكثير منهم كانت لديه أفكار خاطئة نتجت عنها تفسيرات خاطئة وقراءات تاريخية غير دقيقة في فهم تاريخ الكويت وتحليله[٢٧]، وهو الآن يكرر الخطأ عينه كون قبيلة الظفير ليست كويتية كما تشير الوثيقة ودخلت أرضًا كويتية. أما وثيقة قبيلة العوازم فيفهم من الوثيقة أن العوازم تابعون لشيخ الكويت رغم أن مرسلها هو الوكيل السياسي البريطاني وليس الشيخ.[٢٨]

النقطة الأخرى في تحليل المجتمع الكويتي وتقسيم الكاتب له، فهو ترك المسألة غير واضحة رغم حديثه عن المواطنة الدستورية والفعلية إلا أنه عرّف فقط بالعجم: سنةً وشيعةً عندما ذكر التعريف اللغوي لمصطلح العجم، وكذلك مفهوم العجم عند "بعض" السنة والشيعة معتمدًا على رسالة دكتوراه طورها لوضع هذا التصنيف[٢٩] دون التعريف بفئات المجتمع الأخرى خصوصًا أن الكتاب عن الشيعة في معركة الجهراء فكان من الأوْلى أيضًا أن يشرح للقرّاء مَنْ هم الشيعة العرب وتقسيماتهم بشكل عميق كما شرح العجم وعرفهم.

الكاتب لم يعتمد على الدراسات السابقة[٣٠] التي قسمت المجتمع الكويتي عدة تقسيمات، فهناك العديد من الكتاب الذين قسموا المجتمع على أساس الأحياء السكنية: جبلة، شرق، الوسط، والمرقاب، ومن خلالها ذكروا السكان في تلك الأحياء وذكروا أسماء بعض الأسر الساكنة فيها مع إشارات لوجود عجم سنةً أو شيعة[٣١]، كما أن هناك مَنْ قسّم المجتمع على أساس اقتصادي تجاري[٣٢]، وهناك مَنْ قسمهم أيضًا على أساس عرقي بما يُعرف بمصطلحات "أصيل" ، "غير أصيل" و "أعجمي"،[٣٣] لكن الكتاب أغفل هذه التقسيمات ولم يذكرها، كما أنه لم يعطِ تعريفًا واضحًا للمجتمع سوى بتعميم مفهوم أن جميع مَنْ سكن الكويت هم مَنْ رعايا الشيوخ أو إطلاق مصطلحات على بعض الفئات نسبةً إلى المكان أو القبيلة.

واعتمد الكاتب تقسيمًا واحدًا يفسر الهدف الذي يتأمل أن يصل إليه في نهاية كتابه من خلال تقسيم المجتمع. وللتدليل أكثر على هذه النقطة لا نجد الكاتب تعمق في تفصيل العجم أنفسهم؛ إذ اكتفى بوضع مخططين تفصيليين لشرح مصطلح العجم من خلال تطويره لما ورد في المصدر الذي اعتمد عليه[٣٤]، ولا يعيبه اعتماده عليها إنما اختزال تصنيف المجتمع بما ورد في الرسالة هو محل النقد هنا، فهو لم يقسم المجتمع ولم يتعمق في نظرة السنة مثلًا للشيعة أو العكس، إنما اكتفى بذكر ما ورد في هذه الرسالة التي فسرت مفهوم العجم عند "بعض" السنة بأن أي أعجمي هو شيعي وعند "بعض" الشيعة أن الأعاجم هم

عرض كتاب

من السنة والشيعة[٣٥]، وهذا يعني أن هنالك بعضًا آخرَ من الشيعة والسنة لا يتقيدون بهذا التصنيف، ولم يوضح لنا الكاتب كيف يقسم البعض الآخر من السنة والشيعة العجم، ولم يوضح أيضًا ما إذا كان "البعض" الذي استند عليه في تقسيمه أكبر أو أقل من "البعض" الذي لم يتطرق إليه.

يواصل المؤلف تعويم الفكرة من خلال بناء فرضيته على أرض هشة إذ وضع عنوان "فرضية عدم مشاركة الشيعة في المعركة وتبريرها"، فبدأ تقسيمه للطائفة الشيعية على أنهم: العجم والحساوية والبحارنة وقلة ممَنْ قدموا من العراق، ثم قسمهم إلى ثلاث طبقات: وهم التجار والحرفيون والعمال[٣٦]، ثم أخذ يتحدث عن القبائل والنظام الاقتصادي في حياتها وكيف أن الحروب تعتبر جزءًا مهمًا لهذه الفئة على الصعيد الاقتصادي.[٣٧] بعد ذلك يستنتج الكتاب "حتى وإن لم يشارك الشيعة في حرب الجهراء... فإن عدم مشاركتهم مبررٌ؛ لأن التركيبة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لهم ليست نابعة من قلب الصحراء كما هي للقبائل العربية البدوية".[٣٨] كما أنه ذكر في الصفحة نفسها أن الشيعة لا يعتمدون على غنائم الحرب ونسي أن حربَ الجهراء حربٌ دفاعيةٌ وليست هجومية، إذ إنه حتى في وجود الغنائم كما ذكر الكتاب يبقى الأساس هو الدفاع عن الكويت وليس الغنائم نفسها، ولقد أغفل الباحث ذكر الحضر في الكويت رغم أنهم كانوا عصب المعركة، فتحدث عن القبائل وعن الشيعة العرب والعجم ولم يتحدث أبدًا عن دوافع مشاركة الحضر في المعركة، وعمّا إنْ كانت دوافعهم كدوافع القبائل مثلًا؟ لا سيما وأنهم قدّموا الكثير من الشهداء في تلك المعركة.

## ثانيًا: الشيعة أم العجم هم المشاركون في معركة الجهراء؟

الكاتب يعتمد على الوثائق البريطانية والأمريكية لإثبات مشاركة جزء من الشيعة "العجم" في الحرب ميدانيًا ويضع ثلاث وثائق: اثنتان منها بريطانية وثالثة أمريكية، يدعي الكاتب أنها أثبتت وجود العجم "الشيعة" في المعركة من خلال مقتل أحد أبناء العجم الشيعة، وهو من شهداء معركة الجهراء.[٣٩]

**في هذا القسم سيكون النقد على الكتاب مركز في أمرين، الأول: طريقة تعاطيه مع الوثائق، والثاني: استحضار الكاتب للدليل ليعطي نتيجة أكبر من الدليل نفسه، وهذا من أبرز فجوات الكتاب.**

يقول الكاتب "أما أهم ما يدعم ويؤكد أن جزءًا من الشيعة شارك في تلك المعركة هو الإشارة في نفس التقرير [التقرير الأمريكي] بأنه في ١١ من أكتوبر عام ١٩٢٠ تم إرسال تعزيزات عسكرية إلى الجهراء عن طريق سفينة الشيخ كان الكثير منهم من العمال الفارسيين أي العمال العجم من سكان الكويت والبغداديين... كما يؤكد نفس التقرير أن شارك ٦٠٠ خيالة[٤٠] من قبيلة شمر"[٤١]. عند الرجوع للوثيقة نجد أن التقرير ذكر بالفعل ما تفضل به الكاتب لكن المستغرب من الكاتب أن يحاول الإيحاء بأن العجم المشاركين هم من الشيعة ولم يذكر الكاتب هل كتَبَ الطبيب ماليري تقريره وهو يفهم العجم بفهم "بعض" السنة فيكون المشاركون فعلًا من الشيعة؟ أم أنه يفهمه بفهم الشيعة فتكون احتمالية مشاركة العجم السنة لوحدهم واردة، ومشاركة العجم الشيعة والسنة واردةً من جهة أخرى أيضًا؟[٤٢] فكلمة العجم لا تعني الشيعة البتة، إنما تعني العجم ولا تحتمل التأويل بالشكل الذي يحاول إثباته الكاتب. العجيب في كلام الكاتب أنه وضع مشاركة (٦٠٠) فارس من قبيلة شمر بعد ادعائه بوجود دلائل على مشاركة الشيعة لكنه لم يوضح هل كان المشاركون من قبيلة شمر شيعةً؟ إذ يُفهَمُ من سياق قراءة الكتاب وتقسيمات المؤلف أن قبيلة شمر عربية شيعية،[٤٣] وهذا ينافي الواقع بشهادة المشاركين من شمر أنفسهم، فليس كل شمري شيعي.[٤٤]

أما الدليل الثاني على مشاركة جزء من الشيعة في المعركة، فهو أيضًا ما ذكرته وثيقة بريطانية التي ذكرت اسم (علي دشتي) كأحد قتلى معركة الجهراء، ولنسلّم للكاتب جدلًا بأن (علي دشتي) شارك في الجهراء، فهل مشاركةُ واحدٍ من الشيعة تعني مشاركة جزء؟ أو مشاركة الشيعة جملةً؟ وهل هناك أي دليل على أن (علي دشتي) كان شيعيًا؟ الوثيقة لا تذكر سوى اسمه[٤٥] والدليل الذي ساقه المؤلف مبني على التخمين، إذ يقول بأن أسرة دشتي من العوائل الشيعية ذات الأصول الفارسية[٤٦] وهو صحيح، لكنّ كونه أعجمي لا يعني أنه كان شيعيًا، فالجزم في حالته مستحيل. فاليوم هناك الكثير من أبناء العوائل الأعجمية في الكويت اتجهوا للجانب السني والعكس أيضًا موجود، فمسألة القطع بهذا الأمر صعبة في ظل عدم ذكر الوثيقة ذلك صراحةً كون الوثائق البريطانية كما ذكر المؤلف تعرّف مثل هذه المسميات وهي ليست غريبة عليها[٤٧]. الأمر الثاني لم تذكر الوثيقة أن دشتي مات في المعركة لكنها ذكرت أنه قُتل خلال النزاع في الجهراء، فهل قُتل وهو ينقل الإمدادات عن طريق البحر، أم أنه قُتل خيانةً من الطرف الكويتي؟ أم أنه قُتل على يد إخوان من طاع الله؟ أم ماذا؟ فالوثيقة لا تذكر من قتله ولا أين قُتل، فالجزم هنا صعب جدًا بأن دشتي شارك في المعركة نفسها.

الأمر الآخر بالرجوع للمصادر التي صنفها المؤلف نفسه كاتجاهات ثلاث ذكرت معركة الجهراء[٤٨] نجد أن عبد الله الحاتم –وهو من أصحاب الاتجاه الأول الذي صنفه المؤلف– أكد على أن "العجم"[٤٩] لم يشاركوا في المعركة، ونجده يضع أسماء (٦٦) قتيل –كما سماهم في كتابه– لا يوجد بينهم شيعي نهائيًا،[٥٠] أما حسين الشيخ خزعل –وهو من أصحاب الاتجاه الثاني الداعم لموقف الشيعة ومشاركتهم في حماية مدينة الكويت من الداخل ضد أي اعتداء خارجي–[٥١] ذكر نفس قائمة الحاتم وأضاف عليها أسماء ثلاث قتلى ليس من بينهم أي

أعجمي أو شيعي،[٥٢] وزيادة خزعل كلها للسنة كما أن خزعل والذي صنفه الكاتب كاتجاه ثاني في تحليله هو شيعي المذهب وكتابه كتب بعد ٤٥ عامًا من معركة الجهراء وهو أول مَنْ دافع عن الشيعة ودورهم في المعركة، فهل لم تصله أخبار شهداء في المعركة من الجانب الشيعي؟ إذ إنه ذكر أشخاص في أقل المراتب الاجتماعية وهم العبيد وأضاف على ما كتبه الحاتم، بل إنه تجاوز إلى أكثر من ذلك حين وصف طريقة قتل البعض وكتب صفات مثل: حاول الفرار فقتل أو ألقى بنفسه من أعلى القصر محاولًا الهرب[٥٣]، فلماذا لم يذكر اسم علي دشتي مثلًا؟ هل اقتصر على مَنْ قُتل أثناء الحرب فقط دون مَنْ أوصلوا المساعدات البحرية؟[٥٤]

وهنا علينا التأكيد على أن الكاتب وضح بأن المصادر التاريخية هي الأوْلى بأن نأخذ منها، فالكاتب فرق بين المصدر والمرجع وحدد المصدر بأنه مكتوب أو شفهي مع تحذيره من أن الروايات الشفهية فيها زيادة ونقصان[٥٥]، لكنه لم يعرّف مصدره لمثل هذا التعريف ولعله بسبب أن ما كتبه يعرف من التاريخ بالضرورة. المصادر الشفهية التي اعتمد عليها الكاتب لم تكن لمعاصرين للمعركة وهذا يضعف روايتهم اذ أنهم ينقلون ولم يكونوا شهود عيان ومن هنا نتساءل هل اطلع المؤلف على بعض المصادر الشفهية التي عاصر أهلها معركة الجهراء وشاركوا فيها ونقلوا أحداثها من خلال المقابلات التي أجراها سيف مرزوق الشملان، ورضا الفيلي في البرنامج التاريخي "صفحات من تاريخ الكويت" وهي متوفرة في موقع اليوتيوب[٥٦] ومقابلة الشيخ عبدالله الجابر الصباح وهو أحد مَنْ قاتل في هذه المعركة وذكر خلال اللقاء التلفزيوني تفاصيل كثيرة عن المعركة نفسها والقصر الأحمر[٥٧]. المعاصرون للمعركة ذكروا أعداد تقريبيه لَمْ شارك بل وأسماء لملاك بعض السفن التي جاء للمساندة من الكويت مثل حسين بن على، لكنهم لم يذكروا مشاركة الشيعة أو العجم في معركة الجهراء رغم ذكرهم للكثير من أحداثها بل وفي أحيان بعض أسماء القتلى[٥٨] ورسل التفاوض[٥٩]، ولذلك ما ذكره الحاتم -وهو المولود في سنة ١٩١٧ أي أن عمره خلال معركة الجهراء كان ثلاث سنوات[٦٠]- يعتبر أقرب وأصدق المصادر لذكر قتلى معركة الجهراء مع التأكيد على أن شك الكاتب في محله، فالحاتم لم يدّعِ ذكر جميع القتلى، إلا أن المراجع المحلية القريبة من تاريخ الحدث والتي نقلت شفهيًا عن المعاصرين لم تذكر أي قتيل شيعي أو أعجمي مع أنها لم تغفل العبيد.

أما النقطة الثانية هنا، فهي أن المؤلف يحمّل الدليل ما لا يحتمل ويحاول الوصول إلى نتيجة لم يشر إليها الدليل من خلال قوله "وثيقة بريطانية أخرى معاصره ... (تذكر) أنه في ١١ أكتوبر اليوم نفسه الذي ذكره ماليري أن وصلت تعزيزات عسكرية عن طريق البحر"[٦١]. بالرجوع الى الوثيقة التي وضعها الكاتب في الملاحق نجد فعلًا أن الوثيقة أشارت إلى وصول تعزيزات بحرية للقوات الكويتية في الجهراء لكنها لا تذكر أبدًا نوع هذه التعزيزات ولا مَنْ كان ضمن هذه التعزيزات ولا ما هي مهمة التعزيزات،[٦٢] فكيف لهذه الوثيقة أن تُثبت مشاركة الشيعة في المعركة؟ ولو زاد الكاتب من قراءة في المصادر الكويتية سيجد أنه أغفل مصدرًا معاصرًا لمعركة الجهراء يؤيد وصول تعزيزات بحرية في غير سفينة الشيخ، إذ يذكر سعود يوسف المطوع القناعي -وكان يعمل بحارًا لدى حسين بن علي بن رومي- خروج مساعدات بحرية في سفن شراعية متجهة للجهراء[٦٣]، ويذكر كذلك سعود العجمي في مقابلة تلفزيونية يعزز ما ذكره المصدر السابق بأن حسين بن علي وعبدالله السالم وأهل الكويت فزعوا لمساعدة المحاصرين في القصر بل يزيد بأن الدويش غادر المكان قبل نزول من في السفن على الساحل[٦٤]. والسؤال هنا كيف سيتعاطى الكاتب مع هذه المعلومات لو كان اطّلع عليها؟ نعم، هي لا تنقض وصول مساعدات بحرية غير هذه المساعدات إلا أنها تؤكد من جانب آخر بأن هناك مجموعات أخرى غير العجم والبغدادية شاركوا في الدعم البحري للمحاصرين في القصر الأحمر ولو كان عنوان كتاب المؤلف (العجم في معركة الجهراء) لصح ادعاؤه نسبيًا، لكن تخصيصه للشيعة عنوانًا لم يستطع أن يجزم عليه بدليل، إنما وصل لبعض الإشارات التي ذهبت الى مساندة العجم للمحاصرين في القصر الأحمر ولم يصل حتى في حال غير عنوان كتابه الى مشاركة فعلية للعجم في المعركة ذاتها.

## ثالثا: الوثائق التي وردت في الكتاب وتعاطي الكاتب معها

من المهم هنا التنبيه على أن ما سوف ننتقده هنا ليس فكرة أن الشيعة خلال معركة الجهراء طلبوا الحماية من البريطانيين أم لا؛ لكون **تحليل المؤلف وتبريره لهذه النقطة كان منطقيًا**، لكننا نتحدث هنا عن طريقة تعاطي الكاتب مع النصوص في الوثائق، فقد بيّنا سابقا كيف أنه يفترض أمورًا خلال تحليله لا توافقه عليها النصوص التي يضعها، كما أن عدم تعريفه الواضح للمصطلحات التي يضعها يجعل فهم ما يريد الوصول إليه صعب على القارئ. فعلى كثرة ما ورد في الكتاب من وثائق، أكثر من النصف، إلا أن الكاتب لم يحسن التعاطي معها، وسوف نضرب مثالًا واحدًا لقسم من الوثائق التي أوردها والتي وضعها تحت عنوان "وثائق بريطانية توضح طلب بعض سكان الكويت من (السنة والشيعة) الحماية البريطانية (الجنسية البريطانية) منذ عهد الشيخ مبارك الصباح حتى عهد الشيخ أحمد الجابر الصباح".[٦٥]

الكاتب على تخصيصه قسم كامل لتسجيل طلبات الحماية لم يعرّف لنا ما هو الفرق بين الحماية والجنسية، والواضح من سياق كلامه أنه يجعل الحماية والجنسية شيئًا واحدًا[٦٦]، فهو كتب الحماية والجنسية بعدّة أشكال وكتبها على أن الحماية والجنسية شيء واحد "الحماية البريطانية (الجنسية

البريطانية)"،[٦٧] و"الحماية البريطانية أي الجنسية البريطانية"،[٦٨] وذكرها كذلك بأنها شيئان مختلفان "الحماية البريطانية أو الجنسية البريطانية"،[٦٩] لكن بعد التمعن والتعمق في قراءة الوثائق نجد أن البريطانيين أنفسهم لديهم ثلاثة مصطلحات وليس مصطلح واحد.

كما أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: مَنْ يحق له التقديم على الجنسية -بنوعيها اللذيْن سنفصل فيهما لاحقًا- وعلى الحماية؟ هل الحماية خاصة بأهل الكويت الذين استقروا فيها منذ فترة طويلة وليس لهم مكان آخر يلجؤون إليه؟ وهل الجنسية لَمْن هو حديث القدوم ويمتلك روابط وأوراق ثبوتية لإقليم آخر؟ هل للمعاهدات البريطانية أو السيطرة البريطانية على تلك الدول أو الأقاليم وكون المقدم للجنسية قدم معها دور؟ آم أن امتلاك عقارات في تلك الدول هو السبيل للحصول على الجنسية؟ هل الانتهاكات العرقية او الطائفية سبب في قبول طلب الجنسية من حيث المبدأ؟ هل وضح البريطانيون أسباب قبول مثل هذه الطلبات كما فعلوا في قضايا العبيد الذين حرّموا التجارة بهم؟ لماذا استفسر هلال المطيري وشملان وإبراهيم بن مضف عن إمكانية حصولهم على الحماية بينما أرسل المرزوق رسالة غير مباشرة يسأل عن إمكانية الحصول على الجنسية وقدمت عوائل بهبهاني ومعرفي وزمان وغيرهم الطلبات بشكل رسمي؟

لتوضيح الفكرة أكثر نستعرض القسم المتعلق بالحماية والجنسية في الملاحق، والذي احتوى على ثمانية وثائق، واحدة منها باللغة العربية. أما الوثيقة الأولى فنجد الكاتب يقدّم لها بالعبارة التالية "... توضح طلب التجار هلال المطيري، وشملان بن سيف، وإبراهيم بن مضف، الحماية البريطانية (الجنسية البريطانية)" ، فهو يقرن الحماية بالجنسية هنا وعند الرجوع للوثيقة نجد أنه ليس هنالك أي ذكر للجنسية البريطانية، وهنا فقط ذكر أخبار عن طلب هؤلاء التجار للحماية كما نصت على ذلك الوثيقة بذكرها.[٧٠]

'have approached the British authorities in Bahrain with a view to obtaining **British protection**"

أما الوثيقة الثالثة في هذا القسم، يضع الكاتب تعريفًا للوثيقة ما نصه: "وثيقة بريطانية...توضح طلب تسعة وخمسون شخصًا من سكان الكويت كان أغلبهم من الشيعة الحماية البريطانية..."، فهو هنا ينص على الحماية فقط وعند الرجوع الى النص الإنجليزي نجد أن الموضوع أشمل من الحماية [٧١]

"I am now receiving applications for registration as **British Subjects**"

وهنا يتضح لنا أن الغرض لم يكن الحماية فقط إنما الجنسية البريطانية كذلك. نعم، قد نتفق مع الكاتب أن طلبهم الجنسية هو بقصد الحصول على الحماية، لكن الملاحظ في الوثيقة السابقة أن التجار طلبوا حمايتهم من ظلم مبارك الصباح ولم يتقدموا بأي طلب[٧٢]، أما هنا فالقضية مختلفة فقد قُدمت طلبات بشكل رسمي للحصول على الجنسية البريطانية ورغم أن الأمر أوضح هنا نجد الكاتب لم يقرن الحماية بالجنسية في تعريفه أسفل الوثيقة! الوثيقة الرابعة في الباب نفسه توضح المراد أكثر، إذ وضع الكاتب تحتها تعريفًا كالتالي: "وثيقة بريطانية ... توضح طلب السيد يوسف الموسوي ... الحماية البريطانية في رسالته للوكيل كما أن الوثيقة نفسها تشير إلى أن الكثير من الأشخاص من أهل الكويت السنة طلبوا الحماية البريطانية ... وأن أحد أعضاء المجلس التشريعي ممَنْ يمتلكون عقارًا في السند طلب الحماية البريطانية (الجنسية البريطانية)".[٧٣]

"... the acceptance of the applications, nearly all Shiahs, as a **British Subjects**... it should be mentioned that just before the formation of Kuwait Council several persons ... suggested the possibility of their becoming **British Subjects**...one of the member of Council again broached the subject of the **British Nationality**... as he owns much property in SIND"

نلاحظ هنا في الوثيقة؛ أن الوكيل السياسي البريطاني يضع مصطلحين لَمْن طلب الجنسية البريطانية، كما أنه وضع مصطلح لطلب الحماية، فهو فرّق بين الأمور الثلاثة ولعل الفارق -وهذا تخمين- بين الجنسية (British Subjects) والجنسية (British Nationality) هو امتلاك أراضي في محميات بريطانية! ولكن نلاحظ تكرار تقديم طلبات لَمْن يرغبون في الحصول على الجنسية البريطانية، أما مَنْ يريدون الحماية فهم يستفسرون ولا يقدمون أية أوراق مكتوبة. وهنا يتضح لنا أن المؤلف يعطي التفسير وفق قناعاته لا وفق ما هو مكتوب، إذ إنه يربط الحماية بالجنسية بالنسبة للتجار ثم يلغيها في الوثائق الأخرى، وهذا يؤثر على النتائج التي سيصل إليها الكاتب وهو يؤدي كذلك إلى خطأ في الاستنتاج، وبالتالي معلومات غير دقيقة، إذ قد يكون الفهم الخاطئ لنصوص الوثائق أبعد الكاتب عن الحقيقة التي يبحث عنها.

في الوثيقة التي كان نصها باللغة العربية كانت قضية الحماية والجنسية واضحة جدًا من خلال الرسالة التي أرسلها جواد الموسوي للوكيل السياسي البريطاني، إذ إن المؤلف وضع تعريفًا بالوثيقة يقول فيه: "وثيقة بريطانية ... بغرض طلب **الحماية البريطانية الذي قوبل بالرفض من الحكومة**

**البريطانية** أثناء أحداث المجلس في سنة ١٩٣٨"، وعند قراءة النص العربي نجد أن التعريف يناقض النص تمامًا إذ يقول الموسوي في رسالته: "... بالنيابة عن حكومة صاحب الجلالة لا يتمكن من أن يمنح اتباعنا **ما طلبوه من الجنسية** ونحن أيضًا نأسف كل الأسف حيث إنا لم نكن موفقين أن نكون من **رعايا دولتكم المعظمة** لعدم توافر الشروط الكاملة... أرجو من سعادتكم أن تقبلوا منا أن نكون **تحت حماية دولتكم المعظمة** وأن تكونوا بمساعدتنا إذا حصل علينا تعديات وإهانات... ولم يقصدوا أحدًا غيري ومن تبعني في السعي وراء جنسية بريطانيا الموقرة...".(٧٤)

الموسوي يفرق صراحة بين الجنسية والحماية، لكن المؤلف وضع في التعريف رفض الحماية ووضع في المتن طلب الجنسية لهذه القضية،(٧٥) فالكاتب يفسرها بتفسيرين في متن الكتاب يضع هذه الجملة خلال شرحه لموضوع الموسوي "كما حاطب السيد جواد الموسوي ...للحصول على الجنسية البريطانية نتيجة عدم مشاركتهم في حق الترشيح والانتخاب".(٧٦) وفي تعريفه للوثيقة يضع طلب حمايه فقط، وكنت أتمنى أن يبين لنا المؤلف بوضوح هل يقصد بالحماية الجنسية أي أن مَنْ يحصل على الجنسية البريطانية يكون محميًا، وهل رفض الحماية للموسوي وأتباعه كان بعد ذلك، إذ لم يضع لا في الهوامش ولا في الملاحق ما يؤكد أو ينفي ذلك، فالوثيقة تذكر رفض البريطانيين طلب الموسوي واتباعه للحصول على الجنسية، ولا يوجد أي إشارات في ما أرسله الموسوي لرفض البريطانيين للحماية إذ هو يطلب منهم الحماية بعد رفضهم للجنسية.

هناك ملاحظة أخرى لم يشرحها الكاتب؛ أن جميع طلبات الشيعة كانت ترفقها استمارات مكتوبة لطلب الجنسية البريطانية ما عدا الطلب الذي كان في سنة ١٩١٨، أما جميع طلبات السنة كانت عبارة إما عن اقتراحات، أو أخبار، أو رسائل غير مباشرة، أو قدموا بشكل مباشر للحديث معهم لكن لم يذكر أبدًا تقديم أية استمارة رسمية لطلب الجنسية؟ حتى تلك الرسائل التي ذكر فيها البريطانيون أن غالب مَنْ قدم هم من الشيعة لم يذكروا فيها مَنْ هم البقية هل هم يهود، سنة، مسيحيون، بغداديون؟ والجدير بالذكر؛ أن الوثائق الموجودة كانت صريحة وذكرت بشكل مباشر مصطلحي الشيعة والسنة أو الأسماء الصريحة فكيف يفسر الكاتب لنا هذا الأمر؟

هذه الجزئية والجزئيات التي سبقت هي دلالات واضحة على عدم تعاطي المؤلف النصوص التاريخية بالشكل الصحيح وكذلك لم يضع النصوص في مكانها الصحيح، إذ حاول بطريقة انشائية أن يجيّر النص لصالح فكرته، **وإن كان تفنيده ودحضه لفكرة عدم طلب الشيعة الحماية في معركة الجهراء منطقيًا من خلال عدم وجود طلبات قدمت وسجلها البريطانيون في سجلاتهم**، بإمكان القارئ أن يتتبع جميع النصوص الذي وضعها المؤلف في الملاحق ليجد مقدار الضبابية في الكثير من الأحيان بين الوثيقة والتعريف، أو المتن والوثيقة، وفي بعض الأحيان بين المتن والتعريف تحت الوثيقة.

**ختامًا**؛ وبعد تبيان الخلل في الكتاب الذي كان سيكون إضافة حقيقية للمكتبة الكويتية، لو استطاع الكاتب إثبات فرضيته لكونه جاء بعكس ما هو مذكور في كتب تاريخ الكويت، لكنه لم يستطع إثبات مشاركة الشيعة في معركة الجهراء، إنما أثبت وجود مشاركة ودعم لبعض العجم بعد انتهاء هذه المعركة من خلال الدعم البحري الذي قدم من الكويت.

## الهَوامِشُ:

(١) نشر المؤلف أولاً دراسة عن الموضوع سنة (٢٠١٣) ثم طورها إلى كتاب سنة (٢٠١٤)، راجع: محمد إبراهيم الحبيب، "**الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة**".- دورية كان التاريخية (علمية، عالمية، مُحكمة، ربع سنوية).- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٩ – ٢٣.

(٢) للمزيد حول معركة الجهراء يرجى مراجعة: الخصوصي، بدر الدين، **معركة الجهراء دراسة وثائقية**، الكويت، ذات السلاسل، د.ت، ط١، الرشيد، عبد العزيز، تاريخ الكويت، المطبعة العصرية،١٩٢٦، الجزء الأول وغيرها.

(٣) محمد إبراهيم الحبيب، الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة.- الكويت: منشورات ذات السلاسل، ٢٠١٤. ص٢٣.

(٤) الحبيب، الشيعة، ص٢٣.

(٥) الحبيب، الشيعة، ص٢٣.

(٦) الحبيب، الشيعة، ص٢٤-٢٥.

(٧) للمزيد عن قانون الجنسية، انظر: المرسوم الأميري رقم (١٥) لسنة ١٩٥٩ والمنشور في موقع مجلس الأمة الرسمي

http://www.kna.kw

(٨) أول محاولة لتطبيق قانون الجنسية في الكويت للتفريق بين مَنْ هو كويتي، ومَنْ هو غير كويتي وضع في سنة ١٩٤٨ بعد تصدير النفط بعامين، وتم اعتبار مَنْ كان موجودًا في الكويت قبل سنة ١٨٩٩ كويتيًا، أو مَنْ ولد في الكويت لأب غير كويتي، وهذا التاريخ ربما مبني على حدث تاريخي وهو توقيع المعاهدة مع بريطانيا، لكنه يؤكد على وجود مفهوم ولو أولي للمواطنة، للمزيد انظر:

Al-Nakib, Farah. "REVISITING ḤAḌAR AND BADŪ IN KUWAIT: CITIZENSHIP, HOUSING, AND THE CONSTRUCTION OF A DICHOTOMY".- International Journal of Middle East Studies 46, no. 01 (2014): 5-30.

(٩) للمزيد عن اشتراطات الجنسية الكويتية، يرجى زيارة موقع إدارة الجنسية والجوازات

(http://www.moi.gov.kw)

(١٠) الحبيب، الشيعة، ص٣١.

(١١) الحبيب، الشيعة، ص٣٢.

(١٢) الحبيب، الشيعة، ص٣٣.

(١٣) الحبيب، الشيعة، ص٣٤-٣٥.

(١٤) الحبيب، الشيعة، ص٣٥.

(١٥) الحبيب، الشيعة، ص٣٣.

(١٦) الحبيب، الشيعة، ص٣٥.

(17) IOR/R/15/5/98 Telegram from Political Agent, Kuwait To Political Resident, Bushire, 12 August 1924.

(١٨) أسرة التركيت من الأسر العربية التي نزحت من الساحل الشرقي للخليج، للمزيد راجع: كتاب عدنان الرومي، **علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون**، الكويت، مكتبة المنار، ١٩٩٩.

(١٩) الزيد، خالد سعود، **محمد ملا حسين حياته وآثاره**. ط٢، ١٩٩٨، ص١٩١-١٩٢.

(٢٠) هنا يجب التنويه بأنه في تلك الفترة كانت إيران تنادي وتطالب بحقوق العجم وتتخذهم ذريعة للتدخل في شؤون بعض الدول والمثال واضح في البحرين، لكن النقطة التي أود توضيحها هو عدم الجزم بعدم وجود عجم أو غيرهم من الأعراق لا ينتمون لشيخ الكويت رغم أنهم سكنوا الكويت، والتفريق بين العجم القدماء والعجم الذين حضروا حديثًا للكويت، أقل من عشر سنوات، كان واضحًا، وقد أورد الكاتب وثيقة تؤكد هذا الأمر، انظر: الحبيب، الشيعة، ص١٢٢.

(٢١) الحبيب، الشيعة، ص٣٣.

(٢٢) الحبيب، الشيعة، ص٣٣.

(٢٣) الحبيب، الشيعة، ص٨٨-٩١-٩٢.

(٢٤) انظر: الوثيقة (٥) الحبيب، الشيعة، ص٨٨.

(٢٥) يمكن مشاهدتها على الخريطة اليوم للاطلاع:

https://www.google.co.uk/maps/place+عقلة+إبن+صقية،/Kuwait%E2%80%AD/@29.656466,47.0769444,10z/data=!4m2!3m1!1s0x3fdae694a4c64779:0x473549318ce6dec8

(٢٦) الحبيب، الشيعة، ص٩٢.

(٢٧) الحبيب، الشيعة، ص٢٥.

(٢٨) الحبيب، الشيعة، ص٩١.

(٢٩) الحبيب، الشيعة، ص٢٤-٢٥.

(٣٠) لم يشر لهذه الفكرة أو الدراسات لا في المتن ولا في الهامش، بل اعتمد تفسيرًا آخر كما أشرنا إليه في هذا القسم.

(٣١) ١٩٦٠، ص٥٥-٥١ انظر الرشيد، تاريخ الكويت، ج١، ص ١٧-١٩. وراجع: الفرحان، راشد، **مختصر تاريخ الكويت**، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠.

(٣٢) النقيب، خلدون، **صراع القبلة والديمقراطية حالة الكويت**، لندن، دار الساقي، ١٩٩٦، ص٥٤-٥٦.

(33) Al-Zumia, Ali Fahad . "The Intellectual and Historical development of the Islamic movement in Kuwait 1950 – 1981" PhD thesis. Exeter: University of Exeter, November 1988. , Herb, Michael. *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*, Albany, State University of New York, 1999.

(٣٤) الحبيب، الشيعة، ص٧٨.

(٣٥) الحبيب، الشيعة، ص٧٨-٧٩.

(٣٦) الحبيب، الشيعة، ص٥٥.

(٣٧) الحبيب، الشيعة، ص٥٥-٥٧.

(٣٨) الحبيب، الشيعة، ص٥٧.

(٣٩) الحبيب، الشيعة، ص٦٠-٦١.

(٤٠) هكذا كُتبت في الأصل، والصحيح (٦٠٠) خيال أو فارس.

(٤١) الحبيب، الشيعة، ص٦٠.

(٤٢) انظر: المخطط التوضيحي، الحبيب، الشيعة، ص٧٨-٧٩.

(٤٣) انظر: المخطط التوضيحي (١) الحبيب، الشيعة، ص٧٨، رغم أن الكاتب ذكر بأن هناك من قبيلة شمر مَنْ هم سنه، إلا أن سياق حديثه غير واضح، فمشاركة شمر لا تعني مشاركة الشيعة من شمر خصوصًا، وأن ضاري بن برغش بن طواله شيخ الأسلم من شمر هو من الطائفة السنية وفخذ الأسلم الذين شاركوا في الجهراء من الطائفية السنية: مقابلة مع عدوان بن طواله عبر الهاتف بتاريخ (١١-٤-٢٠١٥).

(٤٤) مقابلة أحمد البشر الرومي مع مرشد الطواله الشمري، شاهد:

https://www.youtube.com/watch?v=PI2F96Gdjk8

(٤٥) الحبيب، الشيعة، ص١٣٤.

(٤٦) الحبيب، الشيعة، ص٦١.

(٤٧) الحبيب، الشيعة، ص١٢٠.

(٤٨) الحبيب، الشيعة، ص٢٦ وما بعدها.

(٤٩) الحبيب، الشيعة، ص٢٦.
(٥٠) الحاتم، عبد الله، **من هنا بدأت الكويت**، الكويت، ط٢، ١٩٨٠، ج٤، ص٢٤٤-٢٤٦.
(٥١) الحبيب، الشيعة، ص٢٨.
(٥٢) خزعل، حسين، **تاريخ الكويت السياسي**، دار ومكتبة الهلال، ١٩٦٥، ص٢٧٣-٢٧٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٧٤.
(٥٤) يجب الإشارة هنا بأن هناك مَنْ ذكر أسماء قتلى في الجهراء لم يوردها لا الحاتم أو خزعل مثل قرية الجهراء القديمة لمتعب السعيد أو أيام كويتية لسعد العجمي وغيرها، وقد أفردت مجلة الكويت التابعة لمركز البحوث والدراسات الكويتية مقالين في عددين هما العدد (٨) سبتمبر ٢٠٠٤، وعدد في (٩) يناير لعام ٢٠٠٥.
(٥٥) الحبيب، الشيعة، ص٢٩.
(٥٦) مقابلة رضا الفيلي، مع شبنان بن وهف الثامر المطيري، وحمود جاسم الدبوس، وعجران بن حسين العجران، في مقابلة تلفزيونية خلال سنة 1962على أربعة أجزاء، شاهد:
https://www.youtube.com/watch?v=uzMa0H0ZNh4
أو مقابلة مرشد البذال الرشيدي مع النذير غريب الجسار الرشيدي، ومذكر القويع الرشيدي سنة 1964 والذي تحدثوا في جزء منها عن معركة الجهراء، شاهد:
https://www.youtube.com/watch?v=NyZp2nie-2E&list=FLt8izhD3LoAvYFrBGjRrRbA&index=13
(٥٧) مقابلة تلفزيونية بين فهد الأحمد الصباح، وعبد الله الجابر الصباح، في جزأين، تحدث في جزء منها شهادته على معركة الجهراء، ومشاركته فيها، وقتل والده خلال أحداثها، شاهد:
https://www.youtube.com/watch?v=JCXhpIkC4Xw&index=25&list=FLt8izhD3LoAvYFrBGjRrRbA
(٥٨) الكاتب يذكر أن المصدر الوحيد المعاصر لتلك الحقبة الذي ذكر أسماء بعض القتلى هو عبد العزيز الرشيد، وكلامه صحيح كمصدر مكتوب، لكن هنا مصادر شفهيه كثيره لم يرجع لها الكاتب، ذكر أسماء قتلى آخرين غير الذي ذكرهم الرشيد في كتابه رغم إشارة الكاتب أنه على دراية بوجود مثل هذه الروايات الشفهية، حين ذكر "بل حتى مَنْ شارك في معركة الجهراء مَنْ كانوا معاصرين لها، لم يؤرخ صوتهم إلا قليلاً منهم". انظر: الحبيب، الشيعة، ص٦٤.
(٥٩) مقابلة تلفزيونية مع سعود الحجرف الشمري، شاهد:
https://www.youtube.com/watch?v=yFz_XNc4PzI
(٦٠) محمد، خالد سالم، **عبد الله الحاتم: الباحث، المؤرخ، الصحفي**. الكويت، رابطة الأدباء، ٢٠٠١، ص١٣.
(٦١) الحبيب، الشيعة، ص٦١.
(٦٢) الحبيب، الشيعة، ص١٣٧.
(٦٣) البدر، بدر خالد، **معركة الجهراء ما قبلها وما بعدها**، الكويت، مطابع دار القبس، ١٩٨٠، ص٥٧.
(٦٤) مقابلة تلفزيونية مع سعود الحجرف الشمري، شاهد:
https://www.youtube.com/watch?v=yFz_XNc4PzI
(٦٥) الحبيب، الشيعة، ص١١٧.
(٦٦) الحبيب، الشيعة، ص٤٤.
(٦٧) الحبيب، الشيعة، ص٤٥.
(٦٨) الحبيب، الشيعة، ص٤٩.
(٦٩) الحبيب، الشيعة، ص٤٩.
(٧٠) الحبيب، الشيعة، ص١١٨.
(٧١) الحبيب، الشيعة، ص١٢٠.
(٧٢) الحبيب، الشيعة، ص١١٨.
(٧٣) الحبيب، الشيعة، ص١٢١.
(٧٤) الحبيب، الشيعة، ص١٢٣.
(٧٥) الحبيب، الشيعة، ص٤٧.
(٧٦) الحبيب، الشيعة، ص٤٧.



# أوضاع الريف في بايلك الغرب الجزائري منذ ظهور دعوة الموحدين حتى نهاية دولتهم
## أواخر العهد العثماني


**د. كمال بن صحراوي**

أستاذ محاضر في التاريخ الحديث
جامعة ابن خلدون - تيارت
الجمهورية الجزائرية



### بيانات الأطروحة

أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث
قسم التاريخ وعلم الآثار
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية
جامعة وهران - الجزائر (يناير ٢٠١٤).
عدد الصفحات ٣٩٦

أوضاع الريف في بايلك الغرب الجزائري منذ ظهور دعوة الموحدين حتى نهاية دولتهم أواخر العهد العثماني
إعداد: كمال بن صحراوي
إشراف: أ.د. دحو فغرور

**كلمات مفتاحية:**
الغرب الجزائري، الاحتلال الإسباني، الإدارة الفرنسية، المجتمع الريفي


### مُقدِّمة

ناقش الأستاذ كمال بن صحراوي في كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية بهرا (الجزائر) رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث موسومة بـ "الأوضاع العامة في ريف بايلك الغرب الجزائري أواخر العهد العثماني" ونال بها درجة "مشرف جدا" إضافة إلى تشجيع من لجنة المناقشة على نشرها، وهذا عرض موجز لما ورد فيها.

ما زالت الجوانب الاجتماعية والاقتصادية من تاريخ الجزائر في العهد العثماني تستقطب اهتمام الباحثين والدارسين، ومازالت رغم هذا الاهتمام تحتاج إلى مزيد من الدراسات التي تعمّق الفهم وتزيل الغموض عن القضايا الخفية من هذا التاريخ. ولعل من بين هذه الجوانب دراسة تاريخ بايلك الغرب الذي عرف ظروفا خاصة بحكم السيطرة الإسبانية على وهران، إحدى أهم مدن هذا الإقليم، وهو ما جعل البايلك يعيش تجاذبا قويا باعتباره احتوى نقطة الاحتكاك بين الإيالة وإسبانيا. وإذا كان الوجود الإسباني قد أدى في المنطقة إلى قيام تحالف قوي بين السلطة العثمانية وكثير من رجالات الطرق الدينية والعلماء خلال زمن ليس بالقصير، فإن تحرير وهران قد أدى - في فهم كثير من القيادات السياسية والدينية في البايلك آنذاك - إلى زوال مبرر التحالف، وهو الأمر الذي شجع على قيام تنافر قوي تحوّل مع الوقت إلى انتفاضات أثرت على الحياة العامة خاصةً في الريف.

من جهة أخرى؛ يجاور بايلك الغرب المغرب الأقصى، ولا يخفى الصراع الذي كان بين الأشراف والعثمانيين، ومن هنا مثّل هذا البايلك مجالاً جغرافيًا كثيرًا ما تداخل فيه المغرب الشريفي والجزائر العثمانية، وتأثرت بهذه التجاذبات الفئاتُ المختلفة من سكان الريف خصوصا تلك التي كانت مستقرة على مقربة من الحدود. من ناحية ثالثة نرى تركز اهتمامات حكام الجزائر تدريجيًا على الداخل في أواخر العهد العثماني بدل الاعتماد على مداخيل الأسطول البحري، بعدما اعتراها من تراجع بسبب اختلال التوازن بينه وبين الأساطيل الأوربية، وهو ما جعل قضية الاعتماد على الريف ومداخيله ومواده الأولية تصبح من أولويات السلطة العثمانية في الجزائر، ولذلك اعتبرته القاعدة التي ارتكز عليها حكمها بشكل واضح.

لكن هل أخذت هذه السلطة بعين الاعتبار مسألة الاهتمام بالريف أيضا من باب تطوير جوانب الحياة المختلفة فيه وتشجيع الطاقات المحلية على العمل الزراعي ومزاولة النشاط الصناعي وتنشيط الفعل التجاري، أم أنها اقتصرت على توفير المناخ الذي يخدم مصالحها دون الالتفات إلى الداخل وحاجاته الأساسية، خاصة وقد تحولت الضرائب التي فرضتها الظروف المستجدة في حياة الإيالة إلى واحدة من عوامل التأثير البالغ على

سكان الأرياف، وهو ما انجرت عنه ظاهرة ترك الرعية لأراضيها في كثير من المناطق واللجوء إلى حياة الترحال حتى تنجو من قبضة السلطة، وقد ترتب عن ذلك تأثير واضح على البنية الاجتماعية الريفية.

جدير بالذكر أيضًا أن العثمانيين جعلوا السلطة الفعلية في الأرياف في أيدي القوى المحلية حيث حافظوا على النظم التقليدية للقبائل من حيث التسيير والتنظيم وجمع الضرائب، وكان هذا في نظر هؤلاء الشيوخ نوعًا من الامتياز تمنحهم إياه السلطة العثمانية، لكن ذلك مثّل في نظر هذه السلطة استراتيجية فعالة انتهجتها للإبقاء على وجودها. لقد انعكست هذه الظروف بشكل عام على الحياة العامة في البايلك سواء الحياة الاجتماعية أو الحياة الاقتصادية، أو ما عرفه البايلك من تحولات سياسية كبرى، وانعكست بالضرورة على سكان الريف من حيث كثرة المجاعات والقحط وقلة الأمن وكثرة الثورات وتسلط مجموعات موالية للسلطة على بقية الرعية. من هنا ارتأينا البحث في أحوال الريف في بايلك الغرب ضمن موضوع موسوم بـ: "أوضاع الريف في بايلك الغرب أواخر العهد العثماني"، وهو موضوع يمنحنا الفرصة للتعامل مع إشكاليته من خلال الإجابة على كثير من التساؤلات المتعلقة بـ:

- حدود مساهمة الريف بقبائله المختلفة في الحياة السياسية؛ قبائل المخزن، القبائل الممتنعة، القبائل المساندة للوجود الإسباني... أي مساهمة الريف في دعم الوجود العثماني ضمن استراتيجية التحالف، أو مساهمته في تقويض دعائم سلطة البايلك من خلال البحث عن بدائل كانت في نظر بعض أبنائه "حيوية" كالإسبان في وهران والمغرب الشريفي على الحدود الغربية.
- حجم تأثر الريف بالأحداث السياسية الكبرى كالخلافات مع المغرب وتحرير وهران الأول وخروج الإسبان نهائيا منها وانتقال العاصمة إليها من معسكر، وقيام الثورات الكبرى كثورة درقاوة التي غطت مناطق واسعة وهددت الوجود العثماني بقوة، حتى جند لها العثمانيون قوات كبيرة خاصة بعد إدراكهم لغاياتها السياسية البعيدة.
- طبيعة النشاطات الاقتصادية الرئيسية التي كان المجتمع الريفي يزاولها في بايلك الغرب ويعتمد عليها للحفاظ على "وجوده" في ظل انشغال السلطة العثمانية عن التكفل باهتماماته المختلفة.
- وضعية الأراضي من حيث الملكية (ملكيات خاصة، أملاك البايلك، أراضي العرش، أراضي الوقف...) وأثر ذلك على الفعل الزراعي.
- حدود التعاملات الاقتصادية بين الريف والمدينة.
- حجم مساهمة الريف في خزينة البايلك من خلال الضرائب المختلفة.
- النمو الديمغرافي في الريف في بايلك الغرب والعوامل المؤثرة فيه كالمجاعات والأوبئة والحروب.
- العلاقات الاجتماعية بين مختلف فعاليات المجتمع الريفي؛ بين السلطة والشعب، بين زعماء الطرق الدينية وأتباعهم، بين قبائل المخزن وقبائل الرعية.
- طبيعة المؤسسات الدينية والتعليمية وهيكلتها ودورها في تعبئة المجتمع الريفي
- النظام القضائي ومميزاته.

وقد يكون منطلق هذه الدراسة نابعًا من بعض الميول الشخصية قصد التعرف على جزء من تاريخ بايلك الغرب بحكم الانتماء إلى الجهة الغربية من الجزائر، لكن هذه الرغبة الشخصية توفرت لها أسس علمية جعلتها تترسخ أكثر، وذلك لأن الإهمال ظل يكتنف دراسة موضوع الريف، ولأن الغموض ظل يحيط بها رغم أهميتها في فهم التحولات الاجتماعية والتفاعلات الاقتصادية، بل حتى في فهم التطورات السياسية التي عرفتها الإيالة بناء على ما أفرزته طبيعة العلاقة بين السلطة والسكان.

وقد استقطبت دراسة موضوع بايلك الغرب اهتمام مجموعة قليلة من الباحثين الذين أنجزوا أعمالا أكاديمية كمذكرة الماجستير التي أعدها توفيق دحماني حول "النظام الضريبي ببايلك الغرب الجزائري أواخر العهد العثماني" والتي بيّن من خلالها طبيعة هذا النظام وتداعياته على الحياة العامة بالبايلك وعلى علاقة السكان بالسلطة. ومذكرة الماجستير التي أنجزتها رشيدة شدري معمر بعنوان "العلماء والسلطة العثمانية في الجزائر خلال فترة الدايات" والتي أبرزت من خلالها دور العلماء في مجتمع بايلك الغرب وتطور علاقتهم بالسلطة العثمانية على مرحلتين تميزت الأولى بالتفاهم وانطبعت الثانية بالخلاف الذي انتهى بالمواجهة.

هذا إضافة إلى مذكرة الماجستير التي عنوانها "العلم والعلماء في بايلك الغرب" لقدور بوجلال والتي ركز من خلالها على حاضرتي مازونة ومعسكر، ومذكرة الماجستير التي كانت من إنجاز الواليش فتيحة حول "الحياة الحضرية في بايلك الغرب الجزائري خلال القرن الثامن عشر" والتي رسمت من خلالها الإطار العام لحواضر البايلك ووظائفها المختلفة، ورسالة الدكتوراه ذات الصلة بالموضوع لمنصور مرقومة تحت عنوان "القبلية والسلطة والمجتمع في الجزائر، بحث أنتروبولوجي في المجال السياسي التيهرتي" والتي أبرز من خلالها بنية المجتمع الريفي في جزء من بايلك الغرب وهو جهة تيهرت والتحولات العميقة التي عرفتها القبيلة هنالك.

ومن أجل تغطية الموضوع بما يكفي من الدراسة اتبعت منهجًا تاريخيًا تركيبيًا على سبيل الاستقراء، تحليلاً ومقارنة ونقدًا محاولاً الخروج بصورة متكاملة تساهم في تعريف القارئ

بريف بايلك الغرب والظروف التي عاشها في ظل الحكم العثماني خصوصًا في فترته الأخيرة. غير أن مجموعة من الصعوبات اعترضت إنجاز هذا العمل منها:

- قلة الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الريف في بايلك الغرب بصفة مباشرة، وهو ما جعل الحصول على المادة العلمية يتطلب وقتا طويلا وجهدا مضاعفا.
- قلة المادة العلمية ضمن المصادر المحلية وتناثرُها ضمن صفحاتها في أحسن الأحوال، وذلك راجع لعدم تخصيص أي منها لموضوع الريف وتفاعلاته المختلفة، وهو ما قلل من فرصة استغلالها رغم أننا استخدمناها بشكل كافٍ دون إقصاء أي منها.
- اهتمام الكتابات الأجنبية خصوصا الفرنسية ببعض جوانب الدراسة كتاريخ وهران وقبائل المنطقة الغربية وطبيعة جغرافيا البايلك ووضعية الأرض ونوعية الملكية ودور الطرق الدينية ومسار ثوراتها لاسيما الدرقاوية والتيجانية، وعادات السكان وتقاليدهم وغيرها، وهو ما جعلنا أمام حتمية الاعتماد عليها مع الحذر الدائم منها، وهذا لكثرة ما لاحظناه من الاختلاف فيما بينها، ولكون كثير منها أنجز لتمرير مجموعة أفكار تبرر الظاهرة الاستعمارية وترفع القلم عن ممارسات الاحتلال الفرنسي، وهي بذلك إما جزئية وإما متحيزة على حد تعبير بيار بوايي.
- عدم وفرة الوثائق الأرشيفية الخاصة ببايلك الغرب، على عكس ما يتعلق بدار السلطان وبقية البايلكات، وهو ما جعل الباحثين يُقِرون بصعوبة معالجة تاريخ الغرب الجزائري، كالفرنسي بيار بوايي الذي اعتبر إنجاز دراسة عن إيالة الجزائر كلها يقود إلى طرحٍ أقلَّ حيويةً وإيحاءً، وكالأستاذ ناصر الدين سعيدوني الذي نبّه إلى الإشكالية المتعلقة بصعوبة دراسة الوقف في بايلك الغرب نظرا لعدم وفرة المادة العلمية.

إن الرغبة في إخراج العمل في صورة تليق بأهميته جعلتنا نعتمد على مصادر متنوعة، ذلك أن دراسة تاريخ الريف تقتضي بالضرورة تداخل جهود المؤرخ والاقتصادي والفقيه والأديب والأنتروبولوجي والسياسي والعسكري لتكوين صورة شاملة لما كان من تفاعل خارج أسوار المدينة، ولذلك حاولنا الاستفادة من كل هذه الكتابات بناءً على ترتيب منهجي اقتضاه استغلال ما توفر من المصادر والمراجع باللغتين العربية والفرنسية، والتي يمكن أن نجمل أهمها فيما يلي:

## الوثائق الأرشيفية

مجموعة وثائق حصلنا عليها من مركز أرشيف ما وراء البحار بأكس أون بروفونس:

المجموعة الأولى – ANOM MI Série B B-4B9 / Sous Série 2B1 وتحوي وثائق تعود إلى تسعينيات القرن الثامن عشر الميلادي، وهي في معظمها حول صفقات تجارية بين البايلك والوكالة الإفريقية لتزويد المجتمع الفرنسي بما يحتاج إليه من قمح وشعير. وتُقدم هذه الوثائق معلومات عن كمية كل شحنة وقيمتها المالية، والسفينة المكلفة بنقلها إلى مرسيليا والقبطان المشرف على العملية.

المجموعة الثانية ANOM, MI, 66miom/36 تعود إلى أربعينيات القرن التاسع عشر الميلادي وتحوي معلومات هامة للغاية حول "الأسواق العربية" في أرياف كل من معسكر، تيارت وسعيدة من حيث أماكنها وأيام انعقادها والقبائل التي ترتادها والمواد التي تُوفَّر فيها، وهو ما يسمح بمعرفة الإنتاج الريفي وطبيعة التبادل التجاري بين القبائل بناء على حاجاتها الأساسية. ضف إلى ذلك مكانة بعض منتجات غرب الجزائر كالزربية والفليج، والتي تتضح من خلال المشاركة بهما في معارض دولية كذلك المنعقدِ في لندن سنة ١٨٦٢م.

وفي ذات المجموعة نجد وثائق تقدم معطيات أساسية حول مطامير غرب الجزائر، ومعلوم أن البايلك كان يركز كثيرًا على المطامير فيقيم الحراسة عليها ويمرّر الطرق بالقرب منها ضمانًا لتسهيل نقل محتوياتها. والوثائق محل الحديث تقدم معلومات عن أسمائها وأعدادها وأماكن تواجدها على مستوى القبائل، والدواوير التي كانت تشرف عليها، وكميات القمح والشعير التي تحويها، وحالة السرية التي تكتنفها.

## المصادر المحلية

**بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر** لعبد القادر المشرفي، مصدر أساسي في دراسة الريف لأن صاحبه انشغل بالعلاقات "المشينة" التي جمعت الإسبان وكثيرا من القبائل في بايلك الغرب حتى تحولت إلى خادمة لهم، وراح يفضح أعمال هذه القبائل بعد أن فصّل الحديث عن أصولها عربيةً كبني عامر وأمازيغيةً ككرشتل وغمرة، ويبيّن موقف الشرع من أفعالها، ويحذّر الناس أن يحذوا حذوها. ومن هنا كَمَنَت أهمية المصدر في كونه بيّن لنا بوضوح أهم الأسباب التي أدت إلى طول فترة الاحتلال الإسباني لوهران والمرسى الكبير، ونقصد الدعم الذي لقيه الإسبان من هؤلاء "الأعراب" الذين تحولوا إلى قاعدة خلفية تمد المحتل بالمؤونة وتجمع له الأخبار وتشارك نيابة عنه في غزو قبائل أخرى.

**رحلة محمد الكبير باي الغرب الجزائري إلى الجنوب الصحراوي الجزائري**، رافق صاحبها ابن هطال الباي محمد الكبير خلال انتقاله إلى عين ماضي لتأديب التيجانية، وسجل تفاصيل هذه "الرحلة" بدقة. وتكمن أهمية المصدر في كونه نقل إلينا صورةً عن حالة البلاد التي سادها خروج كثير من القبائل في الريف على طول الطريق بين معسكر وعين ماضي عن سلطة

البايلك برفضها دفع الضريبة، وهو الوضع الذي عزم الباي على تغييره، وفي هذا الإطار ذكر المؤلف بشجاعة كبيرةٍ طريقتَه لتحقيق ذلك، أي طبيعة تعامله مع الرعية حيث أرهب القبائل التي مر بها حتى دفعت له الكثير استرضاء له واتقاء لبطشه، ورغم ذلك لم يسلم بعضها من القتل والأسر والسلب والنهب.

**الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني** لابن سحنون الراشدي الذي كان ملازما لبلاط الباي محمد الكبير مكلفا بتأديب ولده وولي عهده عثمان. وتكمن أهمية المصدر في أنه ركز على حياة الباي الكبير والمناصب التي تقلدها قبل توليه مسؤولية البايلك، وعلى دوره في تنظيم الرباطات التي انتهت بتحرير مدينة وهران وطرد الإسبان منها نهائيا سنة ١٧٩٢م. ورغم أن المصدر لم يكن حول الريف خصيصًا، فإنه يعطينا فرصة للتعرف على الحياة الريفية من خلال الحديث عن بستان الباي وداره بناحية كاشرو، واهتمامه بالعلم وأهله في الأرياف، ومنعه إقامة الأسواق في غير ضواحي الرباط ليسهل تموين المرابطين وأُسرهم وأثر ذلك كله على الأرض واستغلالها، ضف إلى ذلك مسألة فتوى العلماء في دماء القبائل القاطعة للطريق وما نتج عن أعمالها من قلة الأمن وفساد المعيشة.

**عجائب الأسفار ولطائف الأخبار** لأبي راس الناصر الذي لم يكن حاضرًا زمن حصار الباي الكبير لوهران ورغم ذلك فإن الأخبار وصلته وهو في تونس، ولقد لاحظ انتشارها في مدن تونسية كثيرة كسوسة وصفاقص والمنستير وجربة، وهو ما شجعه على كتابة قصيدته السينية "نفيسة الجمان في فتح ثغر وهران"، غير أن بساطة أسلوبها جعلته يحولها إلى تأليف يحمل العنوان المذكور سابقًا. وقد ضمّن أبو راس تأليفه هذا أخبارًا هامة تتعلق بالحصار والتحرير والعلماء المشاركين فيه والقبائل المتعاونة مع الإسبان، إضافة إلى مواضيع أخرى متشعبة بعيدة عن موضوع الفتح. والملاحظ انتصار أبي راس للبايلك في كتاباته التي لم تخل من مدح البايات وسياساتهم، ومن ذم المعارضين لهم خصوصا درقاوة التي ألف فيها كتابا مازال في حكم المفقود عنونه بــ "درء الشقاوة في حرب درقاوة". وهو موقف لم يتفرد به أبو راس حيث كان ابن هطال مثلا قد ساند البايلك ضد معارضيه، وأشاد بما قام به "سيده" " قامع المبغضين ومدوخ المارقين" الباي محمد الكبير، بل قدم حياته ثمنًا لهذا الولاء حين لقي حتفه في معركة فرطاسة وهو يساند الباي المنزالي ضد ابن الشريف الدرقاوي.

**مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار نقيب أشراف الجزائر**، وهو مصدر عايش صاحبُه كثيرًا من الأحداث التي عرفتها الإيالة خلال خمسين سنة الأخيرة من عمرها، وتكمن أهميته في أنه أطلعنا على تاريخ الدايات المتأخرين بدءا بالداي علي بوصباع (١٧٥٤م) وأهم ما ميز فترة حكم كل واحد منهم، وفي خضم ذلك جاء ذكر أحداث سياسية كثيرة لها علاقة ببايلك الغرب كالحروب مع الإسبان، ولكن الأهم من هذا بالنظر إلى الموضوع المدروس هو بيان مراسيم تقديم الدنوش والمبالغ التي تخصص لذلك، والتكاليف التي يتحمل أعباءها سكانُ الريف. هذا كله إضافة إلى الحديث عن انتفاضة التيجانية وعن حركة درقاوة التي نعت الزهار قائدها ابن الشريف بالثائر. والملاحظ هو عدم انسياق الزهار وراء التيار الرافض لكل هذه الثورات، حيث لم ينعتها بنعوت سيئة، بل ذكر أصحابها ببعض الخير. فقد وصف والد التيجاني بالصلاح، وأقر بزيارته هو لزاوية التيجاني بفاس سنة ١٢٥٩هـ (١٨٤٣م).

**أنيس الغريب والمسافر** للكاتب الخبير مسلّم بن عبد القادر الحميري باش دفتر بايات وهران، والمتوفى سنة (١٢٤٩هـ/ ١٨٣٤م) المدفون بسيدي المسعود من بلد تارقة، ترجم أدريان دلباش كتابه ونشره فصولا في المجلة الإفريقية سنة ١٨٧٤، وهو من أهم المصادر التي عالجت تاريخ بايات وهران، وفصلت الحديث خصوصا عن ثورة درقاوة.

**المرآة** لحمدان خوجة، مصدر هام أرخ لإيالة الجزائر وقدم إحصاءات هامة عن الأرض والسكان والضرائب، كما تحدث عن الإدارة وعلاقتها بالقبائل المختلفة، وعن البايات خصوصًا أواخر العهد العثماني، ومن ذلك مثلا حديثه عن الباي حسن بن موسى ودوره في سقوط وهران في يد الاحتلال الفرنسي. كما تكمن أهميه هذا المصدر في كونه فصّل الحديث عن "سكان الجهة الغربية" في الفصل السادس من الكتاب الأول، حيث تحدث عن صفات سكان تلمسان، مليانة، وهران ومعسكر، وعن أخلاقهم وعاداتهم ونشاطاتهم الاقتصادية. ضف إلى ذلك حديثه عن بايلك الغرب الذي اعتبره أقل خصبًا وأقل اتساعًا من بايلك الشرق.

**القول الأعم في بيان أنساب قبائل الحشم** للطيب بن المختار الغريسي، المتوفى سنة (١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، وقد مكننا من معرفة قبائل الوطن الغريسي، بل وكثير من قبائل الجهة الغربية باعتبار الحركية الدائمة التي كانت هذه القبائل تخضع لها. وفي خضم هذه التعريفات والتراجم أورد المؤلف حقائق تاريخية كثيرة عن أواخر العهد العثماني ودور الحشم خاصة في التحولات السياسية التي عرفها البايلك حين اشتدت ضده الثورات الدينية. كما تحدث المؤلف عن علاقات هذه القبائل بعضها ببعض ضمن إطار "الخدمة" التي يقتضيها عامل "النسب الشريف" الذي اهتم ببيان أسسه، وبفضح القبائل التي صارت تدعيه وهي في الأصل "غير شريفة". وهذه مسألة كانت في غاية الأهمية آنذاك لأنها ساهمت في بناء سلم اجتماعي معين.

**دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران** للزياني، مؤلَّف هام خصصه صاحبه للحديث عن وهران وباياتها والثورات التي اندلعت ضدهم، وقد فصل الحديث عن ثورة درقاوة تفصيلا، وبيّن تأثر سكان الريف بها، ولم يُخفِ معارضته لها. فقد كتب متحدثا عن تولي المقلش بعد المنزالي الذي هزمه ابن الشريف: "فتقسح الناس وانفرج المضيق،

وأمنت من حينه الطريق، وهبت رياح النصر وخفقت أعلامه، وضاق متسع العدو وأظلمت لياليه وأيامه، وصار (هكذا) الحرب لأهل وهران عيدا، وعدوهم بين أيديهم صيدا، فكان قدوم هذا الباي عليهم سعدا، وملاقاته إياهم فوزًا ومجدًا، قال الشاعر:

بشرى فقد أنجز الإقبال ما وعدا

وكوكب المجد في أفق السما صعدا"

وقال في موضع آخر: "فأفنى المخزنُ عامةَ درقاوة أهل الضلالة والشقاوة".

## المصادر الأجنبية

**تقرير يوسف باسيليو دي أرومبورو**، الذي عُين حاكما على وهران والمرسى الكبير سنة ١٧٣٨م، وهو تقرير طويل اشتمل على (٦١) صفحة مخطوطة نشرها محمد القورصو و ميقيل دي إيبالزا عام ١٩٧٨م. وتأتي أهمية التقرير من أنه كُتب بأمر من ملك إسبانيا فيليب الخامس للإجابة على تساؤل كان يشغل بال الطبقتين السياسية والعسكرية ويتعلق بالبقاء في وهران أو الانسحاب منها. وقد احتوى التقرير معطيات هامة جدا عن الإجراءات التي اتخذها المستعمر الإسباني للتمركز في الأرض، وعن العلاقات القائمة بين الإسبان من جهة وبين القبائل والأتراك من جهة أخرى، مع وصف للأراضي المحتلة، كما يتحدث عن مشاكل قبائل المنطقة الوهرانية، والضرائب التي كان الإسبان يحصّلونها منها، وثروات المنطقة وغيرها من المسائل الهامة الجديرة بالاطلاع.

أما مؤلفات الأوربيين الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني إما موظفين وإما رحالة فهي لاتخلو من فائدة، ذلك أنها نقلت إلينا كثيرا من الحقائق حول يوميات الجزائريين والحالة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها البلاد في ظل الأوضاع السياسية التي عاصرها هؤلاء الكتاب. ومن هؤلاء لوجي دو تاسي L. de Tassy صاحب **Histoire du royaume d'Alger** وقد زار الجزائر عام ١٧٢٥م، والدكتور شو Shaw الذي كان في الجزائر في العقد الثاني من ق ١٨م وألف كتابا سماه **Voyage dans la régence d'Alger** وفونتور دو بارادي Venture de Paradis الذي نقل إلينا صورة عن الجزائر في ١٧٨٩م ضمن كتابه **Alger au 18ème siècle**.

وإذا كانت هذه المصادر لم تعالج موضوع الريف بشكل مباشر، فإنها احتوت على معطيات أساسية تعكس خصوصيات البيئة الريفية وتعطي صورة حول الحياة العامة خارج المدينة، كالعادات والتقاليد والعلاقات العامة وطبيعة التعليم والقضاء ومكانة المرأة ودورها في المجتمع، وحركية القبائل وأدوارها السياسية والعسكرية ونوعية الضرائب المفروضة عليها وغير ذلك من القضايا المتعلقة بالموضوع.

كما تجدر الإشارة إلى مصدر هام جدًا وهو دفتر التشريفات لصاحبه محمد الكاتب والذي اعتنى بالفترة من (١١٠٣هـ/ ١٦٩٢م) حتى الغزو الفرنسي، وقد تُرجم قسم منه تحت إشراف ألبير دوفو Albert Devoulx ونُشر سنة ١٨٥٢م تحت عنوان

**Tachrifat, Recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger.**

## المراجع

**دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية؛ الفترة الحديثة** لناصر الدين سعيدوني، مرجع ذو صلة أساسية بالموضوع المدروس، وقد ضمّنه صاحبه تحليلات عميقة للسياسة العثمانية المنتهجة في المجال الاقتصادي ولطبيعة التحولات التي عرفها المجتمع الريفي في الجزائر العثمانية. وقد استفدنا منه على الخصوص فيما يتعلق بأنواع ملكية الأراضي في الريف وطرائق استغلالها، وبأنواع الضرائب وكيفيات جبايتها، وردود أفعال المجتمع الريفي تجاه السلطة التي تفرضها. كما عرج المؤلف على حياة الفلاح وقدرته على التحايل على الظروف الصعبة التي كان يعيشها اعتمادا على تقنياته البسيطة التي استطاع من خلالها التأقلم مع بيئته، وهو ما مكّنه في النهاية من خدمة الأرض وتربية الحيوانات وتطوير الإنتاج بشكل يتلاءم إلى حد بعيد مع ما يملكه من إمكانات.

**تاريخ الجزائر الثقافي، من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجريين (١٦م – ٢٠م)**، لأبي القاسم سعد الله، مرجع هام استفدنا منه فيما يتعلق بالحياة الثقافية ببايلك الغرب، ودور المؤسسات الدينية ورجالاتها في دعم الفعل الثقافي بل وحتى في الحراك السياسي، حيث أطْلَعَنا على حياة العلماء وزعماء الطرق الدينية والزوايا، وبيّن دور الشعراء في المجتمع من خلال أغراض الشعر المختلفة خصوصا الشعر السياسي. كما عرّج في خضم ذلك كله على كثير من العادات والتقاليد التي عرفها المجتمع الريفي وعلى الأحوال الصحية مستفيدا مما جاء في بعض كتب الرحالة.

**تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية** لعبد القادر جغلول، كتاب هام احتوى تحليلاً لأوضاع الريف الاقتصادية والاجتماعية، خصوصا وضعية المِلكية وأحوال الفلاحين البسطاء، ودور العائلة في الإنتاج، وأهمية أسلوب التويزة في دعم الفعل الزراعي آنذاك، إضافة إلى بيان طرق استغلال الأرض ووضع الخماس ضمن هذه المنظومة الزراعية. ويجدر بي ذكر أهمية مؤلفات الدكتور يحيى بوعزيز حول تاريخ وهران وبعض مدن الغرب الجزائري، وهي مؤلفات أثْرت المكتبة الوطنية. ففيما يخص تحرير وهران من الاحتلال الإسباني اعتمدنا على كتاب **"المراسلات الجزائرية الإسبانية في أرشيف التاريخ الوطني لمدريد (١٧٨٠م – ١٧٩٢م)"** بينما استعنا بكتاب **"مدينة وهران عبر التاريخ"** وكتاب **"مدينة تلمسان عاصمة المغرب الأوسط"** عند تطرقنا لقضايا تهم المدينتين.

أما المراجع الأجنبية فتميزها الأعمال المنجزة خلال العهد الاستعماري والمنشورة في شكل مؤلفات أو في شكل مقالات ضمن مجلات مختلفة أبرزها المجلة الإفريقية.

## المراجع المطبوعة

تميزها أعمال العسكري والسن أسترازي Esterhazy المتعلقة بتاريخ غرب الجزائر تحت الحكم العثماني (١٨٤٠م) وبموضوع مخزن وهران بقبائله المتنوعة (١٨٤٩م)، وهو الموضوع الذي يلتقي في بعض خطوطه العريضة مع ما أنجزه Carette (عضو لجنة الجزائر العلمية وأمينها العام) حول أصول القبائل الأساسية في الجزائر وهجراتها. أما في مجال الحديث عن الطرق الدينية فنذكر عمل Louis Rinn (١٨٨٤م) حول المرابطين والإخوان التابعين للطرق الدينية المختلفة، وهو عمل عززه الكتاب الذي نشره Depont و Coppolani(١٨٩٧م) واشتمل على تفصيلات هامة حول هذه الطرق وهيكلتها ودورها في المجتمع خصوصا الريفي. وفي موضوع متصل نذكر عمل دوماس Daumas (١٨٥٣م) حول عادات وتقاليد الجزائر بمناطقها المختلفة؛ تل، قبائل، صحراء. وحول تاريخ بايلك الغرب منذ تحرير وهران الثاني حتى بداية الاستعمار الفرنسي نذكر ما نشره Lapène عام ١٨٤٢م ضمن "جدول تاريخي حول إقليم وهران" والذي يشابه في بعض محاوره ما كتبه ليون فاي Léon Fey (١٨٥٨) الذي ركز أبحاثه على تاريخ وهران متطرقا إلى آثار السيطرة الإسبانية على المنطقة كلها.

في المجال الاقتصادي تميزت أعمال Mercier (١٨٩١) الذي كتب عن الملكية العقارية وما يتعلق بها، وجاء عمل Couput (١٨٨٩) ليميط اللثام عما كان غربُ الجزائر يزخر به في مجال الصناعات الصوفية والصوف كمادة أولية، حيث فصّل الحديث عن أنواع هذه المادة الهامة مشيرًا إلى امتلاك البايلك لسلالات أغنام مختلفة. أما في ميدان العلوم فقد أنجز Gabriel Colin رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الطب عام ١٩٠٥م بكلية الطب بمونبولي Montpellier تضمنت دراسة معمقة لما في كتاب كشف الرموز لابن حمادوش وطرق العلاج التقليدية التي كانت معتمدة آنذاك لاسيما في الريف، مع إدراج نصوص الكتاب بالعربية في آخره، وهو ما يجعله جديرا بالاطلاع.

## المقالات:

اهتم Gorguos بسيرة الباي محمد الكبير وبتاريخ وهران وبايلك الغرب أيام حكمه، فنشر تبعا لذلك مقالين ضمن المجلة الإفريقية عامي ١٨٥٦م – ١٨٥٨م، واهتم في المقال الثاني بالحملات التي قادها ضد الجنوب بهدف إخضاعه. أما Berbrugger فقد كتب مقالا في المجلة الإفريقية (العدد ٠٨) حول عودة الإسبان إلى وهران ثانية سنة ١٧٣٢م بعد أن حررها الباي بوشلاغم مدة ٢٤ سنة، وما ترتب عن هذه العودة من نتائج. في ١٨٧٧م جاء مقال Lespinasse في المجلة الإفريقية حول قبائل الحشم جهة معسكر، وقد فصّل الحديث حول أصولها وعلاقاتها بالبايلك وببقية القبائل، وكانت الحشم معروفة بصفة المشاكسة لأنها قلّما هدأت أحوالها. وفي ١٩٠٢م نشرت جمعية جغرافيا وآثار إقليم وهران دراسة مونوغرافية كتبها Fabre حول بلدية تيارت – آفلو المختلطة ضمّنها معطيات هامة حول الأرض وسهولها وجبالها ومواردها المائية وسكانها، معرجا على تاريخ أهم قبائل المنطقة، وهو ما يسمح بتكوين صورة عامة عن جزء من بايلك الغرب وتفاعل الإنسان فيه مع محيطه الطبيعي.

أما Emerit فقد نشر في حوليات الاقتصاد والمجتمع والحضارة عام ١٩٦٦م مقالا هاما حول القبائل ذات الامتيازات في الجزائر خلال النصف الأول من ق ١٩م، موضحا امتيازات قبائل المخزن مقابل دورها في إخضاع بقية القبائل، ومبرزا من خلال ذلك أهميتها في التمكين لسلطة البايلك. وفي ١٩٧٧م نُشر في مجلة الغرب الإسلامي والبحر المتوسط مقال لـ Pierre Boyer حول تاريخ قبائل بني عامر حتى ظهور قانون السيناتوس كونسولت، وقد شرح فيه بالتفصيل المراحل التي مرت بها علاقة هذه القبائل بسلطة البايلك متأثرة بخدمتها للإسبان ثم بتحرير وهران النهائي عام ١٧٩٢م. أما حوليات الجغرافيا فقد نشرت سنة ١٩١٧م مقالا كتبه Bernard حول السكن الريفي لدى أهالي الجزائر، ورغم أنه كان يصف السكن كما شاهده في بداية ق ٢٠م فإن ذلك لم يمنعه أبدا من تقديم صورة تاريخية حية لهذا السكن خلال القرون الأخيرة، وهو ما سمح لنا بالتعرف على جزء من مكونات الحياة اليومية التي كان الناس يعيشونها في الأرياف، سواء الأغنياء منهم أو الفقراء، معرجا على مسألة الترحال وأثرها على طبيعة السكن.

وفي سياق مشابه نشرت مجلة جغرافيا ليون في مجلدها رقم ٣٨ الصادر سنة ١٩٦٣م مقالاً هامًا لـ Sivignon بعنوان "تطور الترحال في السهول العليا للغرب الجزائري" رسم فيه الخطوط العريضة لظاهرة الترحال وبيّن الحدود الطبيعية التي تبدأ عندها مناطقُ الترحال في الغرب الجزائري حيث تسود الخيمة وتزول مظاهر الزراعة ويعيش الناس والأنعام في أصعب الظروف التي تفرضها عليهم الطبيعة القاسية، كما عرّج على طبيعة سكن هذه الشريحة من المجتمع محاولا توضيح نوعية علاقة العزّال بصاحب المواشي وما يتعلق بذلك من قضايا مختلفة. أما مجلة التاريخ الحديث والمعاصر في مجلدها الأول لسنة ١٩٠٤م فقد نشرت مقالا لـ Emérit حول واقع الجزائريين التعليمي عام ١٨٣٠م دافع فيه عن أطروحته التي مفادها أن نسبة كبيرة من الجزائريين كانت في هذه السنة تحسن القراءة والكتابة، مشيرا إلى أثر الدين في ذلك، ومتحدثًا أيضًا عن الجماعات التي كونت المجتمع الريفي وعن المؤسسات التي كانت تؤطره.

وعن السياسة الدينية التي انتهجها العثمانيون في الجزائر كتب Boyer مقالاً نشر سنة ١٩٦٦م شرح فيه أبعاد هذه السياسة، وبيّن الدور الكبير الذي قامت به المؤسسات الدينية ورجالاتها خصوصا في المجتمع الريفي. معرجا على موقف البايلك من العلماء المخالفين لتوجهاته، وعلى الصراع الذي كان بينه وبين المغرب الأقصى والذي صارت الطرق الدينية طرفًا فاعلاً فيه.

وانطلاقًا من المادة المتحصل عليها اتبعنا الخطة التالية بهدف الإجابة على مجموع التساؤلات التي شغلتنا طيلة فترة إنجاز البحث، وبذلك تضمنت الرسالة ثلاثة أبواب، كل باب يتضمّن فصلين.

فأما **الباب الأول** فكان بعنوان "بايلك الغرب؛ إطاره العام ووضعه السياسي" وقد خصصنا الفصل الأول منه لرسم إطاره العام من خلال الحديث عن موقعه وحدوده ثم مدنه الرئيسة بهدف تعريف القارئ به، وذلك بعد بيان أهميته في حياة الإيالة. ثم عرجنا على ما قام عليه البايلك من منظومة إدارية وأخرى عسكرية حافظت على استمرارية سلطة الإيالة به رغم كثرة الصعاب التي واجهت البايات بحكم الظروف الخاصة التي عرفتها منطقة الغرب الجزائري والمتمثلة في الاحتلال الإسباني والصراع مع المغرب الأقصى. ونظرًا لأهمية الطرفين المشار إليهما سابقًا كان الفصل الثاني حول التفاعلات السياسية التي عاشها البايلك مع القوى الخارجية المتمثلة أولاً في المغرب الأقصى بحكم محاولات العثمانيين التوسع على حسابه، وما ترتب عن ذلك من ردود أفعال كان الريف جزءًا من البيئة التي تحققت فيها.

أما القوة الخارجية الثانية فتمثلت في العنصر الإسباني من خلال وجوده بوهران والمرسى الكبير واستمالته لمجموعة من القبائل التي تحالفت معه، فأطالت في عمره وشكلت ثقلاً كبيرًا على بقية القبائل من خلال الجوسسة التي كانت تقوم بها لصالحه، والمشاركة في عمليات الغزو إلى جانبه، إضافة إلى المواد الأساسية التي كانت توفرها له. وكان سكان الريف في كل هذا في الواجهة، حيث يضطرون إلى ترك أراضيهم واللجوء إلى أماكن أكثر أمنا ولو كانت غير ملائمة لحياتهم. وزاد من بؤسهم قيام ثوراتٍ بعضها ديني كالدرقاوية والتيجانية وبعضها سياسي كثورة بوكابوس.

**الباب الثاني** كان حول الوضع الاقتصادي في الريف وقد بدأناه ضمن الفصل الأول ببعض القضايا الأساسية مثل الملكية وما يتعلق بها من معطيات كعدم تفتيتها من قبل البايلك باعتبار أن نية الاستيلاء على الأرض بهدف "الاستيطان" لم تكن واردة لدى الحكام الأتراك، عكس ما سيقع منذ بداية الاحتلال الفرنسي. ثم عالجنا مسألة علاقة الريف بالمدينة ومساهمته في دعم اقتصادها، ثم تطرقنا إلى الضريبة بين ما يمليه الواجب الديني لدعم خزينة "الدولة الإسلامية" وبين التعسف الذي تعرض له سكان الأرياف وصار يشكل ثقلاً شديدًا عليه، مدعوما بثقل آخر شكله سوء الأحوال الصحية وكثرة الأوبئة وسوء الظروف الطبيعية. أما الفصل الثاني من الجانب الاقتصادي فخصصناه للنشاط الاقتصادي الذي مارسه سكان الأرياف بدءًا بالزراعة التي شكلت عصب الحياة الاقتصادية الريفية، ووصولاً إلى التجارة التي تبرز مدى حيوية هذا الوسط الريفي، مرورًا بنشاط صناعي ظل محدودًا بشكل عام.

**الباب الثالث** خصصناه للوضع الاجتماعي، فكان الفصل الأول منه للحديث عن سكان أرياف بايلك الغرب، من حيث العدد والتوزيع والأقسام الكبرى، وذلك بعد بيان أهمية القبيلة في اجتماع هؤلاء السكان، فهي الوعاء الذي ذابت فيه أنانية الأفراد، وهي الإطار الاجتماعي الذي انتظمت فيه مظاهر التضامن بينهم. ولذلك حاول الفرنسيون ضرب المجتمع في الصميم حين روّجوا لسلبية الانتماء للقبيلة وما ينتج عنه من "عشائرية"، ليُظهروا في المقابل أن الفضل في جمع شمل القبائل وإحقاق الحق بينها من خلال سيادة القانون إنما يعودان إلى الإدارة الفرنسية.

أما **الفصل الأخير** وهو التفاعل الاجتماعي فتركز البحث فيه على دور الجماعة في تأطير السكان، وهي هيئة تعاقدية أقامها المجتمع لتضييق الخناق على الانفلات الأمني المحتمل بطغيان مجموعة على أخرى في مسائل الميراث وحقوق المرأة والديون وإزهاق الأرواح، أو لتأمين تأطير اجتماعي جاد من خلال مظاهر التضامن المختلفة وعلى رأسها التويزة. وهذا كله يلفت الانتباه بقوة إلى غياب سلطة البايلك المباشرة في الريف العميق. كما جاء الحديث عن المرابطين والطرق الصوفية لبيان مدى تأثير هذه الشخصيات وهيئاتها الدينية في مجتمع ريف بايلك الغرب من خلال التكفل بالتعليم والفتوى، ولكن أيضًا من خلال تعبئة المجتمع وتحريكه إما للخضوع للبايلك وإما للثورة ضده. وعرجنا في الفصل الأخير على بعض المظاهر الاجتماعية الإيجابية في المجتمع الريفي كالتكافل الاجتماعي والزواج والخصوبة والطعام واللباس والدفاع عن الأعراض ومكانة الشِّعر ودور المرأة والطفل وطبيعة الاحتفالات في الأفراح كالعيد والعقيقة والختان. كما تحدثنا عن بعض المظاهر السلبية في نظر المجتمع آنذاك كشرب القهوة والدخان، ومواقف أهل العلم منها والذين اعتبروها من مظاهر قلة الحياء.

## استنتاجات:

كان بايلك الغرب جزءًا من الجزائر العثمانية، وكانت له أهمية كبيرة باعتبار المساحة الهامة التي كان يشغلها، والتي تمتد شرقا من دار السلطان وبايلك التيطري حتى حدود المغرب الأقصى غربًا، ومن البحر المتوسط شمالا حتى الصحراء جنوبا مكتسحا الأطلسين التلي والصحراوي والهضاب العليا الغربية. ويمتلك البايلك بعضًا من أجود الأراضي الزراعية في الجزائر متمثلة في سهول كثيرة أهمها سهول وهران وسيدي بلعباس وتلمسان وغريس والسرسو وسعيدة، كما تجري فيه مجموعة

من الأودية أهمها الشلف في جهته الشرقية، ومينا وواصل والهبرة وسيق ووادي الحمام وغيرها. لقد كانت هذه البنية التحتية في الريف كافية لمزاولة مجموعة من النشاطات الاقتصادية وعلى رأسها الزراعة وتربية الحيوانات، ودعم المدينة تبعا لذلك، غير أن الظروف العامة كثيرًا ما أجبرت الفلاح على التحول إلى الرعي وترك الزراعة، وبذلك تخلى عن الاستقرار الذي هو دعامة الفعل الحضاري، وصارت حياته أقرب إلى البدائية منها إلى التحضر.

أما من حيث السكان فقد عرف البايلك حركية سكانية واسعة ميزتها الانقسامات التي صنعتها السياسة، حيث صارت القبائل في الريف منقسمة إلى مخزن ورعية ومتحالفين مع النظام هم أقرب إلى المخزن، وقبائل أخرى امتنعت عن دفع الضريبة لكنها دفعت ضريبة من نوع آخر بهجر أراضيها واللجوء إلى الأراضي الجبلية وهوامش الصحراء. ورغم هذا الضيق الذي عرفه سكان الأرياف فإنهم حاولوا أن يعيشوا حياتهم بشكل شبه طبيعي يزاولون الزراعة والرعي حسب مقتضيات الظروف، وينعمون بعلاقات اجتماعية واسعة، ويعيشون بعاداتهم وتقاليدهم، يؤطرهم شيوخ القبائل ورجالات الزوايا خصوصًا في مسائل القضاء والفتوى والتعليم، وحتى فيما تستوجبه الحياة اليومية من بيع وشراء وسلم وحرب وصلح وخصومة.

أما من **الناحية السياسية**، فقد مثل بايلك الغرب الواجهة العسكرية لإيالة الجزائر بقربه من إسبانيا واحتوائه على وهران والمرسى الكبير المستعمرتين منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، ولذلك ظل طابعه مختلفا مقارنة ببقية البايلكات، خصوصًا وقد تأثر بوقوعه على حدود المغرب الأقصى الشرقية من خلال الصراع المستمر بين البلدين والذي انعكس على قبائل المنطقة التي عرفت -في ظل هذه الظروف- حركية مستمرة لم تنته حتى بعد دخول الاستعمار الفرنسي. إن التحالف الذي تم بين الإسبان في وهران وبعض القبائل القريبة منها أمدّ في عمر الاحتلال حيث مثّـل بنو عامر وقيزة وكرشتل وأولاد علي وغيرهم قاعدة خلفية زودت الحاميات الإسبانية بما احتاجت إليه على مدى أكثر من قرنين ونصف القرن. ولذلك كان موقف السلطة والمجتمع على السواء منها موقفا متصلبا، حيث لم يتوانَ البايلك في قمعها كلما كانت الفرصة سانحة، ولم يتأخر العلماء في فضح أفعالها والتشنيع بها وبيان موقف الشرع منها.

وفي إطار هذه المواقف صارت قبائل بايلك الغرب خلال هذه المدة الطويلة مجبرة على النزوح من أراضيها إلى أراضي غيرها، وكثيرًا ما اشتد الصراع بينها، وهو ما استغلته السلطة فقربت بعضها وسمته قبائل المخزن لتضغط به على مجموع سكان الريف المعروفين بالرعية، وهم الذين وقعت عليهم أعباء دفع الضريبة وخدمة البايلك. وحتى تتفادى خروج بعض هذه القبائل عن طوعها وتضمن مزيدًا من الهدوء عمدت إلى استخدام الشخصيات المرابطية البارزة والقبائل ذات النفوذ الديني. وإذا كانت خزينة البايلك قد استفادت من الجهاد البحري زمنًا طويلاً فإنها تأثرت سلبا منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي بالتحولات التي عرفها حوض البحر المتوسط، وهو ما جعل السلطة تلتفت إلى الداخل لتوفر ما يلزمها من أموال، وكان نصيب الريف من هذا العبء وافرًا جدًا. غير أن الضغط الذي مارسه البايلك لتنفيذ سياسته هذه لم يمنع من قيام ردود أفعال قوية أطرتها الطرق الدينية في معظم الحالات. لقد أدى تحرير وهران في ١٧٩٢م إلى تراخي العلاقة التي طالما جمعت هذه الطرق الدينية بالبايلك في إطار الجهاد ضد المسيحيين، وهو ما عبرت عنه الرعية من خلال رفض دفع الضريبة مدعومة من قبل الدرقاوية والتيجانية. ولذلك عرف بايلك الغرب منذ الربع الأخير من ق ١٨م ثورات متتالية لم تتوقف حتى انهار الحكم العثماني في الجزائر. ولم يكن موقف القادرية من السلطة مختلفا خصوصا مع الاستفزازات التي تعرض لها رجالاتها كالشيخ محي الدين والد الأمير عبد القادر.

أما من **الناحية الاقتصادية**، فقد ساهم الريف - باعتباره القاعدة التي يرتكز عليها اقتصاد الإيالة - في دعم الخزينة بالضريبة، وتزويد المدن بالمواد الأولية الضرورية للصناعة كالحبوب والأصواف والجلود، والتقليل من شبح المجاعة من خلال الإنتاج الذي كان يوفره. كما ساهم سياسيا بالمشاركة في مقاومة الوجود الإسباني ورد محاولات التوسع المغربية. غير أن هذه المزايا كلها لم تفتح أعين البايلك على ضرورة الاهتمام بالفلاح ودعمه، فقد فُرض عليه الجمود حين حيل بينه وبين التوسع في الأراضي السهلية، وأجبر على الانغلاق على نفسه في المناطق الجبلية كالونشريس وطرارة، فانطوى بممارسة الرعي المتنقل بالهضاب العليا وسهول وهران، وأثقلت كاهلَه الضرائب، وبذلك أحس بالتهميش، وانتهى هذا الإحساس بالثورة.

وإذا كانت هذه الثورات موضوعية في نظر الكثير من الباحثين فإنها في المقابل أفقرت المجتمع الريفي كما أنهكت قوى النظام، فعوض العمل على تطوير جوانب الحياة المختلفة - كما كان الحال في قارة الثورة الصناعية - بُددت الطاقات في هذا الصراع الذي استغلته فئات معينة - كأثرياء المدن والتجار اليهود والوكالة الإفريقية - لجمع الثروة وخدمة المصالح الأجنبية، في الوقت الذي كانت السلطة غافلة عما يحاك ضد البلاد في المحافل الدولية. لم يكن الريف في الغرب الجزائري إذن بمنأى عن التحولات الخطيرة التي عرفتها المنطقة في إطار تحرك الآلة الاستعمارية، ولعل ما حدث بعد ١٨٣٠م مباشرة يدل على المسؤولية العظمى التي تكفّل سكان الريف بحملها من خلال المشاركة في مقاومة الأمير عبد القادر والتصدي للتوسع الاستعماري الفرنسي، متحملين أعباء ترك الأرض والانتقال من جهة إلى أخرى.

# الاتجاهات الاقتصادية الإسلامية خلال العصور الوسطى
## قضايا السوق في فكر الإمام ابن تيمية




**أ.د. إمام الشافعي محمد حمودي**
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية
كلية اللغة العربية
جامعة الأزهر – جمهورية مصر العربية



**د. أشرف صالح محمد سيد**
أستاذ مساعد تاريخ وتراث العصور الوسطى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن رشد – هولندا



### مُلَخَّص

إن الفكر الإنساني ما هو في الحقيقة سوى مجموعة أفكار متلاحقة وتراكمات معرفية متتالية ساهمت في بنائه جل الحضارات المتعاقبة الإسلامية منها والغربية، بل وسبقتهم إليها حضارات الأمم الغابرة. ومع اختلاف وتباين مستوى التحليل والقدرة على التنظير والنضج في المعرفة إلا أن ذلك لا يبخس حق المفكرين والعلماء مهما كانت مساهماتهم وآراؤهم بغض النظر عن انتماءاتهم الفكرية وخلفياتهم العقدية. ولا شك أن للتراث الإسلامي أهميته في مختلف المجالات العلمية وحقول المعرفة، فلأعلامه اجتهاداتهم وإضافاتهم، بل واكتشافات لم يسبقهم إليها أحد، سواء في العلوم التجريبية الطبية منها والكيمياء، وغيرها، أو في العلوم الإنسانية ومنها الاقتصادية. إن مؤرخو الفكر البشري والدارسون لتطور الحركة الثقافية الإنسانية يدركون ما لهذا التراث الإسلامي من ثراء وقوة وعمق في الطرح، وقدرة على العطاء والريادة. وإن كان الكثير من الباحثين وخاصةً في الفكر الغربي لا ينسبون الأشياء إلى أصحابها في كثير من الأحيان، بل ويقفزون على مراحل التاريخ، إذ ينتقلون من مرحلة الحضارة اليونانية وتحليل نظريات أرسطو وسقراط وغيرهم إلى بداية النهضة في أوربا وظهور رواد الفكر التجاري ويهملون دراسة مساهمات المفكرين المسلمين وخاصةً في الاقتصاد خلال العصور الوسطى. لذا تبرز أهمية هذه الدراسة في دراسة وتحليل الأفكار الاقتصادية لدى الإمام ابن تيمية، حيث قدم الإمام نموذجًا فعالاً للإشراف ومراقبة الأسواق وحماية المجتمع، والحفاظ على قيمه من خلال طرحه لمفهوم الحسبة في الإسلام، ويُعَدّ نموذج الحسبة في الاسلام آلية فعالة لضمان العدالة والتوازن في المجتمع، ويُعَدّ كتابه "الحسبة في الإسلام" من الكتب المهمة التي لها تأثير كبير بالفعل على المجتمع والتي تضع آليات ومعايير لضمان استقرار المجتمع وتحقيق العدالة والتوازن الاقتصادي.



**بيانات الدراسة:**

تاريخ استلام البحث: ٢٩ أكتوبر ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١١ يناير ٢٠١٦

**كلمات مفتاحية:**

الحسبة، الغش التجاري، البيع الوهمي، التسعير، الممارسات الاحتكارية

**الاستشهاد المرجعي بالدراسة:**

إمام الشافعي محمد حمودي, أشرف صالح محمد سيد. "الاتجاهات الاقتصادية الإسلامية خلال العصور الوسطى: قضايا السوق في فكر الإمام ابن تيمية".- دورية كان التاريخية.- العدد الثالث والثلاثون؛ سبتمبر ٢٠١٦. ص١٥٨ – ١٦٨.


### مُقَدِّمَةٌ

عند ظهور فجر الإسلام في القرن السادس الميلادي، بدأ الفكر ينمو تدريجيًا مستمدًا أسسه ومنابعه الرئيسة من المصدرين الشرعيين الرئيسيين في الإسلام وهما القرآن الكريم والسنة المطهرة. ولم يكن الفكر الاقتصادي الإسلامي بمنأى عن ذلك كله، فقد بدأ هذا الفكر في الظهور التدريجي معتمدًا على هذين المصدرين الشرعيين، ومشكلاً المذهب الاقتصادي الإسلامي الذي وجد لبنته الأولى في المذهب والفكر الاقتصادي عند الرسول (ﷺ) خلال فترة الرسالة النبوية (٥٧٠-٦٣٢م)، وعند الخلفاء الراشدين ومن بعدهم كبار الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، حيث بدأت أعمال المدرسة الإسلامية في الظهور ثم الازدهار حتى وصلت إلي القمة في القرن الخامس عشر الميلادي.

وقد سجل الغربيون المستشرقون الكثير من أعمال المدرسة الإسلامية في مجالات الطبيعة والكيمياء والطب والفلك والرياضيات والجغرافيا، ولكنهم لم يهتموا كثيرًا بأعمال هذه المدرسة في مجال العلوم الاجتماعية ومنها الاقتصاد، هذا على الرغم من انتقال جانب من الفكر الإسلامي الاجتماعي بصورة مباشرة وغير مباشرة إلي الفكر الغربي، خاصةً خلال فترة الحضارة الأندلسية. وتمثل الفكر الاقتصادي الإسلامي[١] في اجتهاد علماء المسلمين في مجال بحث وتحليل المشكلة الاقتصادية التي واجهت مجتمعاتهم في العصور المختلفة، ومحاولة استنباط العلاج الملائم لها داخل إطار الشريعة الإسلامية، آخذين في الاعتبار مقاصد هذه الشريعة وأهداف ومصالح الأمة الإسلامية.

لقد كان تنظيم الحياة الاقتصادية في المدينة خلال عهد الرسول (ﷺ) يعتبر أساسًا للبناء الاقتصادي لهذه المدينة، وقد ارتبط ذلك بعملية البناء الأخلاقي والاجتماعي والسياسي في إطار الإسلام. حيث كانت المدينة عند الفلاسفة القدماء تتحول تدريجيًا إلي مثال حي لما أطلق عليه الفلاسفة اسم المدينة الفاضلة أو المثالية، ولكن الوضع في المدينة المنورة اختلف عن تصورات الفلاسفة القدماء، فالمثالية التي قامت عليها مدن أفلاطون وأرسطو- مثلاً- كانت خيالية، بحيث افتقرت إلي مَنْ يحملها محمل التنفيذ العملي فبقيت أفكارًا مدونة في الكتب فقط. أما المثاليات التي قامت عليها المدينة المنورة فكانت قابلة للتطبيق، بل تم تطبيقها فعلاً تحت إشراف وإدارة النبي(ﷺ).

وكانت المدينة قبل هجرة الرسول (ﷺ) تدعى "يثرب" وكانت تعاني من صراعات داخلية يؤجج اليهود نارها بين قبائل الأوس والخزرج. وقد أفسدت تلك الصراعات الحياة الاقتصادية لسكانها من العرب وتركت الساحة لظهور احتكارات اليهود في جميع المجالات، خاصةً التجارة والصناعة، فوضع الرسول (ﷺ) أول دستور عُرف في التاريخ ينظم ويضبط الحياة في المدينة، وكان البناء الأخلاقي القائم على العقيدة الإسلامية هو الأساس الجديد للتنظيم الاقتصادي والحياة الاقتصادية في المدينة المنورة، فاستقر الناس واتسعت المدينة وأصبحت سوقًا واسعًا للعرض والطلب.[٢]

كما اهتم الخلفاء والتابعين بأمر ضبط الأسواق والمكاييل والموازين وجعلوا إحدى المهام الرئيسة للمحتسب تفقد أحوال الأسواق والتأكد من صحة الموازين والمكاييل ومعايرتها، كما كان المحتسب - وكان أهل الأندلس يطلقون عليه "صاحب السوق"- يمنح حق التعزير فيمَنْ يخالف الأنظمة أو يغير هذه الأوزان، وقد اهتم الخلفاء المسلمون بهذه الوظيفة وجعلوا من الشروط التي يجب أن تتوافر في المحتسب: التقوى والورع والمعرفة الجيدة بالأحكام الشرعية عامة - وأحكام السوق خاصة - وأمور البيع والشراء.[٣] كما اهتم علماء المسلمين بالتأليف في هذا الجانب وخصصوا كتبًا قيمة تعالج أهم أحكام الحسبة، وامتد هذا الاهتمام إلى الناحية الفكرية، حيث عني العلماء والمفكرون المسلمون بهذا الموضوع وأولوه ما يستحق من اهتمام ووقت، فهناك مَنْ تناول موضوع الحسبة (رقابة الدولة لحماية المستهلك) وضبط شئون الأسواق، وألفوا كتبًا عديدة في هذا الباب كالسقطي، والشيزري، وابن الإخوة، وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم.[٤] إن من بين هؤلاء المجتهدين والمفكرين في الفقه والفكر الإسلامي عمومًا، وفي الفكر الاقتصادي خصوصًا هو الإمام ابن تيمية، موضوع هذه الدراسة.

### مشكلة الدراسة:

إن معظم النظم الاقتصادية المعاصرة (سواء اشتراكية أو رأسمالية أو حتى مختلطة) تحاول أن تُروج للفكر الاقتصادي الذي انبثقت منه تلك النظم، سواء الفكر الرأسمالي أو الفكر الاشتراكي، انطلاقًا من مذاهب الحرية الاقتصادية، والمذهب الشيوعي. وترى هذه النظم أنها الوحيدة القادرة على إقامة هياكل اقتصادية سليمة تحقق في النهاية النمو الاقتصادي المنشود. وانطلاقًا من هذه النظم، ظهرت معظم النظريات الاقتصادية المعاصرة، والتي يرى هؤلاء أنها الوحيدة القادرة على إثراء الفكر الاقتصادي المعاصر، ناسين أو متناسين أن رواد الفكر الاقتصادي الإسلامي قد سبقوهم في ذلك بعدة قرون من خلال العلماء والمجتهدين أمثال ابن تيمية.

ومن ثَمَّ فإن المشكلة الرئيسة للبحث، تتمثل في ضرورة التأكيد على أن المسلمين لهم أصولهم وجذورهم في الفكر الاقتصادي عمومًا، وفي قضايا السوق خصوصًا. إن إثبات ذلك سيكون من خلال الاعتماد على أحد النماذج المضيئة في ذلك الفكر، وهو فكر الإمام ابن تيمية في قضايا السوق. ويقصد بالسوق هنا المكان الذي يلتقي داخله المشترون والبائعون ويتم فيه التبادل، وفي الاصطلاح الاقتصادي، هي الظروف التي يتم من خلالها عملية البيع والشراء، أي عندما يلتقي الطلب والعرض لسلعة أو خدمة ما سواء كان ذلك في مكان أو عبر أي وسيلة أخرى.

### أهداف الدراسة:

١- دراسة أفكار العلماء المسلمين خلال الفترة التي بين القرنين الثاني والتاسع الهجريين، حيث شهدت مؤلفات عديدة حول استنباط الأحكام الشرعية لمختلف الشؤون والقضايا الاقتصادية، ونخص بالذكر ابن تيمية لتسليط الضوء على القيم الاقتصادية التي تضمنتها كتاباته في قضايا السوق.

٢- محاولة دعم الجهود التي تنادي بضرورة العودة إلى الفكر الاقتصادي الإسلامي، وتفعيل النظام الاقتصادي الإسلامي، والتمسك به بدلاً من الأنظمة الاقتصادية والفكر الاقتصادي الخارجي والذي لا يتوافق مع أنظمتنا ومجتمعاتنا الإسلامية.

## منهج الدراسة:

اعتمد الباحثان على المنهج التحليلي في عرض الفكر الاقتصادي لابن تيمية في قضايا السوق، ومن ثَمَّ محاولة استقراء الكثير من الأفكار الاقتصادية للإمام، ثم دراسة وتحليل تلك الأفكار والآراء، واستخلاص ما يرتبط منها بقضايا السوق.

## أولاً: الإمام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ – ١٣٢٨م)

### ١/١- السيرة والمسيرة

أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن تيمية بن أبي القاسم. ويكنى بشيخ الإسلام الحافظ تقي الدين أبو العباس الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي، ويكنى والده بالمفتي شهاب الدين، ويكنى جده بشيخ الإسلام مجد الدين، ولد بحران (في شمال سورية) يوم الاثنين عاشر ربيع الأول (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م)، وهاجر والده به وبإخوته إلي الشام من جور التتار. ويقال عنه بشأن العلوم التي اكتسبها: بعد أن تعلم الخط والحساب في "الكُتَّاب" حفظ القرآن، وحفظ الحديث ونسخ جمله ثم أقبل على الفقه، وقرأ أيامًا في العربية على ابن عبد القوي حتى فهمها، أخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهمه وبرع في النحو، ثم أقبل على التفسير إقبالاً كليًا حتى سبق فيه، وأحكم أصول الفقه. كل هذا وهو ابن بضع عشرة سنة، وقد جلس للفتيا والدرس – وله أقل من تسع عشرة سنة. ومن سيرته الذاتية أنه عاش في عفاف وتعبد واقتصاد في الملبس والمأكل، وكان عالمًا عاملاً، واشترك فعليًا في مقاتلة التتار. فقد جاهد الغزو التتري لمصر والشام، وكافح ما ساد عصره من ظلم وفساد، كما تعرض إلى التعذيب في سجون مصر والشام بسبب دعوته إلى الإصلاح ومقاومة الطغيان وتوفي في سجن قلعة دمشق (رحمه الله) سنة ٧٢٨هـ (وقيل سنة ٧٢٣هـ).[٥]

لقد آمن ابن تيمية بأن للعلم رسالة يجب أن يؤديها، فلم يكتف بما ألف من كتب قيمة، وما أنشأ من رسائل واسعة الأفق، وإنما أراد أن يقرن العلم بالعمل ليغدو مادة حية فعالة، ذات أثر واضح في المجتمع، فرأى أن مهمة العالم لا تنفي عنه صفة المواطن، ولا تعفيه من واجباته الوطنية، فخاض غمار الحرب غير مرة دفعًا لعدوان الصليبيين، وقاتل قتال الأبطال، وإذا كان لاشتراك ابن تيمية في مقاومة الغارة الصليبية تعليل ديني إلى جانب تعليله الوطني، فليس لموقفه في وجه الزحف التتري على دمشق سوى تعليل واحد هو شعوره القومي، والإيمان بواجبه في الذود عن الوطن ونصرة الحق.[٦]

ويعتبر ابن تيمية في طليعة المصلحين خلال عصر المماليك، ومن أنشط الفقهاء، وأصرحهم، وأدقهم فكرًا، وأكثرهم صفاءً في الأسلوب، وقد تأثر بشخصيته وآرائه الكثيرون من أمثال: ابن القيم الجوزية، والذهبي، وابن كثير، وابن حجر العسقلاني.[٧]

### ٢/١- مصنفاته

كانت حياة ابن تيمية سلسلة من المحن والبلايا والأسفار المتتالية، طوعًا وكرهًا، لكن ذلك لم يمنعه عن الاشتغال بالعلم والمعرفة الدينية والفقهية، فمؤلفات الإمام ابن تيمية كثيرة،[٨] أوصلها بعض العلماء إلى أكثر من خمسمائة مؤلف ما بين رسالة صغيرة وكتاب كبير، وكتب آلاف الفتاوى والتي سجلها تلاميذه فبقيت أو بقي معظمها محفوظًا إما مستقلة، أو ضمن مؤلفات تلاميذه ولا سيما ناقل علمه وتلميذه الأثير ابن القيم الجوزية.[٩] إن مؤلفات الشيخ التي وصلنا بعض أسمائها، وهي كثيرة، لم يصلنا بالفعل سوى نزر يسير منها، تعرض أكثرها للتلف والاختفاء تحت وطأة مطاردة الشيخ، وتشريد تلاميذه، وإبعاد الناس عن كتبه وتلاميذه.

لم يكن الاقتصاد الإسلامي فرعًا مستقلاً عن الفقه في عهد الشيخ ابن تيمية، بل كان ضمن الكتابة الفقهية فهو باب أو كتاب أو فصل من فصول الفقه، فمن أجل هذا لم تكن المسائل المالية والاقتصادية تفرد بالتأليف قصدًا إلا في القليل النادر، وتدرس كظواهر اقتصادية فحسب، ومن هنا كانت مساهمة الشيخ تنهج هذا النهج، إلا أنه لغزارة علمه وتوسعه في الإجابة على بعض المسائل التي يُسأل عنها بين حين وآخر جاءت بعض إجاباته على هيئة بحث مستقل ورسائل صغيرة.

ونشير هنا إلى ما كتبه ابن تيمية مستقلاً في الاقتصاد الإسلامي، كرسالته في المظالم المشتركة، وما كتبه ضمن الفتاوي كثير ورصيدًا معتبرًا في المسائل المالية والاقتصادية، أما ما كتبه كتابة جزئية مثل كتابه (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، فقد أفرد فيه بابًا سماه "الأموال" تحدث فيه عن إيرادات بيت المال الإسلامي وطريقة توزيعه، وقد حفل كتابه (نظرية العقد في الشريعة الإسلامية) بكثير من المسائل الاقتصادية كحديثه عن السعر والرقم وبيوع الغرر والقسط والعرف التجاري وغير ذلك، وكتابه (القواعد النورانية الفقهية) تحدث فيه بإسهاب عن عقد المزارعة والمضاربة والمساقاة، وقد استغرق بحث المعاملات في هذا الكتاب نحو ثلثه.[١٠]

### ٣/١- إسهاماته في الإدارة:

أما أهم مساهمات ابن تيمية في الإدارة؛ فقد بين قواعد سياسة التوظيف الرشيدة القائمة على أساس الكفاية والتي مثلت جوهر خطة الإصلاح الإداري، وهذه القواعد هي: أن يقوم ولي الأمر بتولية أصلح مَنْ يجده على كل عمل من أعمال المسلمين، لأن الوظيفة أمانة ولا تُعطى إلا إلى مستحقها. حدد ابن تيمية ركني القوة والأمانة لمعرفة الأصلح للوظيفة العامة، وبين معنى بعد القوة بأنه مرتبط بنوعية الوظيفة ومتطلبات التأهيل اللازمة لشاغلها. أما بعد الأمانة فمرتبط ببعد إيماني يعزز الرقابة الذاتية من خلال خشية الله (عز وجل) وعدم خشية الناس، وألا يبيع آخرته بدنياه. أوضح أن عملية الاختيار مرتبطة بالظروف والموقف، ففي حالة عدم وجود الأصلح

للوظيفة يختار الأمثل فالأمثل في كل وظيفة بحسبها. بين ابن تيمية وصف وتصنيف الوظائف كأساس لوضع الشخص المناسب في المكان المناسب بقوله: "وذلك (أي معرفة الأصلح) إنما يتم بمعرفة مقصود الوظيفة (وصفها)، ومعرفة طريق المقصود (تصنيف الوظيفة: جملة متطلبات التأهيل)، فإذا عُرفت المقاصد والوسائل تم الأمر".[١١]

قدم الحسبة كنظام رقابة تنفيذي في الدولة الإسلامية يستهدف الحفاظ على الشريعة الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٢] تقويمًا لسلوك الموظفين أو المواطنين العاديين. وقد أكد على دور الدولة التدخلي الإصلاحي في توفير الخدمات الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين من خلال ما يأتي:

- منع الاحتكار لما يحتاج الناس إليه وإكراه التجار على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه.
- تحديد الأسعار، حيث بين أن هناك تسعيرًا ظالمًا لا يجوز إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف - من غير ظلم منهم - وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء (قلة العرض) وإما لكثرة الخلق (كثرة الطلب). وهناك تسعير عادل جائز وذلك في حالة امتناع أرباب السلع عن بيعها مع حاجة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب إلزامهم ببيعها بقيمة المثل.
- توفير الاحتياجات الضرورية، حيث بين أنه يجب على الدولة أن تجبر الفلاحين أو النساجين أو البنائين على توفير الخدمات إلى الناس إذا كانوا محتاجين إلى الفلاحة أو النساجة أو البناء.
- تحديد أجور العاملين في مجالات الإنتاج الضرورية، فإذا أجبر ولي الأمر (الدولة) أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعات كالفلاحة والحياكة والبناية، فإنه يقدر أجرة المثل.[١٣]

## ثانيًا: أسواق بلاد الشام في عصر ابن تيمية

تعتبر فترة الوجود الصليبي في المنطقة العربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الميلاد من أهم الفترات التي أثرت في تاريخ بلاد الشام، وذلك يرجع إلى المتغيرات التي حدثت نتيجة الاحتكاك المباشر بين المسلمين والصليبيين على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وعند الحديث عن قضايا السوق في فكر الإمام ابن تيمية فيجب الحديث عن الفكر الاقتصادي في أسواق بلاد الشام في عصر الإمام، لأنه من مواليد وسكان بلاد الشام، والتي تأثرت بدورها بالوجود الصليبي في المنطقة، فجميع آراءه الخاصة بالسوق لا شك أنها كانت تصب في معالجة ما خالف الفكر الاقتصادي الإسلامي من تعاملات خاصةً المعاملات الربوية التي كانت مباحة من الجانب الصليبي، فضلاً عن تدخل الكيان الصليبي في أسعار السوق، وسياسة الاحتكار، وغيرها من قضايا السوق.

فقد كان الإمام ابن تيمية من مواليد سنة ١٢٦٣م، وانتهى الوجود الصليبي من بلاد الشام سنة ١٢٩٢م، وبما أنه قد جلس للفتيا والدرس وله تسع عشرة سنة، فقد عاصر الإمام ابن تيمية الوجود الصليبي بفكره الاقتصادي في الأسواق الشامية بنحو (٣٠) عامًا تقريبًا، فلا شك أن آراءه في قضايا السوق قد جاءت لمعالجة ما شذ عن الفكر الاقتصادي الإسلامي. فقد شهدت الفترة الصليبية نشاطًا تجاريًا واسعًا شمل الشرق العربي والغرب الأوروبي معًا، وساهم الإيطاليون بنصيب وافر في هذا النشاط التجاري، الأمر الذي أدى إلى فتح أسواق جديدة أمام منتجات بلاد الشام التقليدية.[١٤]

على الرغم مما تعرضت له ديار الشام من تدمير وتخريب على أيدي الغزاة الصليبيين، فإن هذه الديار لم تفقد نشاطها الاقتصادي، صحيح أن الاحتلال الصليبي كان له تأثير بالغ على تجارة بلاد الشام الداخلية،[١٥] إلا أن قوافل التجارة ظلت تتردد بين المدن الشامية، وبين مدن الشام والعراق، وبين المدن الإسلامية والمدن الخاضعة لسيطرة الفرنجة (الصليبيين).[١٦]

كانت مدينة دمشق - التي توفي بها ابن تيمية سنة ١٣٢٨م - مركزًا من مراكز التجارة الهامة في بلاد الشام خلال الفترة الصليبية، حيث كانت تحفل بالأسواق العديدة المليئة بشتى أنواع البضائع والسلع، وكان سكان دمشق بارعون أذكياء، ينتجون مواد ذات قيمة تجارية عالية مثل الأقمشة الحريرية على اختلاف أنواعها، كما كانت لسيوف دمشق شهرة عالمية.[١٧]

كان النشاط التجاري بين المسلمين والصليبيين نتيجة طبيعية من نتائج سياسة التسامح التي انتهجها كل من الحكام المسلمين والصليبيين إزاء التجار، وقيام السلطات الإسلامية والصليبية بحماية التجارة وتأمينها، كالإشراف على الطرق التجارية وتوفير الأمن والراحة للقوافل التجارية، وقد بذل المسلمون والصليبيون جهدًا كبيرًا في توفير هذا الأمن، وكانت الأسواق تعقد بصفة دائمة، وبعضها يُعقد في أوقات منتظمة من أيام الأسبوع أو شهور السنة.[١٨]

وكانت المساومة أو المقايضة إحدى أنواع المعاملات التجارية التي كان يستخدمها التجار في أسواق الصليبيين في بلاد الشام، وكانت المقايضة تتم بين تاجر وآخر، وكان الرئيس العام للأسواق يُحدد الأسعار الرسمية للسلع والبضائع، وذلك بعد استشارة كبار التجار، ولم تكن عملية المقايضة تفرض من قبل الحكومة بل كانت تخضع لرغبات التجار أنفسهم، أي كانت بعيدة عن توجهات الحكومة، وذلك لأن الحكومات الصليبية كانت مصلحتها تنحصر في تسعير السلع والبضائع والتي تحسب على أساسها الرسوم والضرائب التي تدخل خزانة الحكام الصليبيين، لذا نجد أن رئيس السوق لم يتدخل في عمليات المساومة بين التجار طالما أنه كان يضمن تحصيل هذه الرسوم.[١٩]

أما عن الأسعار في أسواق بلاد الشام في الفترة الصليبية، فقد كانت متقلبة وغير مستقرة، فقد كانت الأسعار في الأسواق ترتفع في فصل الشتاء، وكان هذا الارتفاع في الأسعار يرتبط إلى حد ما بحالة البحر، ووصول السفن الأوروبية إلى الموانئ الشامية، فقد كان هياج البحر – أي البحر المتوسط – في فصل الشتاء أكثر من هياجه في فصل الصيف.[٢٠] ومن أوضاع الأسواق في بلاد الشام في العصر الصليبي، أن المكاييل والموازين والمقاييس التي استخدمت في الأسواق الصليبية، كانت من احتكار السلطة الملكية الصليبية، وكانت السلطة الملكية تبغي من وراء احتكار هذه المعايير التجارية تأكيد سلطتها على الأسواق وعلى التجار وضمان ولائهم لها، كما كانت تهدف إلى الحصول على مورد مالي ثابت من الرسوم التي كانت تُفرض على استخدام هذه الموازين لكي تُضاف إلى خزانة ملك بيت المقدس الصليبي.[٢١]

أمام هذا الفكر الاقتصادي الذي ساد أسواق بلاد الشام في العصر الصليبي على مدى قرنين من الزمن، كان لزامًا على الفقيه ابن تيمية أن يتصدى لهذا الفكر الاقتصادي في مؤلفاته خاصةً كتاب الحسبة، ويحاول أن يعالج قضايا السوق المختلفة بما يتوافق مع تعاليم الشريعة الإسلامية، لا سيما بعد زوال الوجود الصليبي عن بلاد الشام.

## ثالثًا: قضايا السوق في فكر الإمام ابن تيمية

بعد حركة الفتوح الإسلامية حدث تطور في نمط حياة العرب، إذ ألفوا حياة الطمأنينة والاستقرار، فنشأت عندهم أسواق ثابتة، وبخاصةً في المدن التي مصروها، فكانت بمثابة المراكز الأساسية للحياة في المدن الجديدة كالبصرة، والكوفة، والفسطاط، والقيروان، وواسط، وبغداد، وسامراء وغيرها.[٢٢] وتُعَدّ الأسواق واحدة من أبرز عطاءات الحضارة العربية الإسلامية الأكثر تميزًا، وكانت تشكل جزءًا حيويًا مهمًا من المدينة الإسلامية، ومركز الفعالية الاقتصادية والاجتماعية فيها، وغالبًا ما كانت تعتمد معيارًا على حجم المدينة وأهميتها لما كان لها من أدوار سياسية وثقافية واجتماعية كبيرة، فضلاً عن وظائفها التجارية المباشرة.[٢٣]

لقد وضع الإسلام مجموعة من القواعد الأصولية التي تُحْكِم الرقابة على المعاملات في الأسواق، لتكون مرشدًا ومعيارًا لتقويم سلوك التجار، وللتأكد من طهارة ونظافة السوق الإسلامية من الاحتكار والجشع والغش والتدليس والاستغلال وكل ما يسبب ضررًا للمجتمع، كما وضع نظامًا يضمن تنفيذ تلك القواعد أطلق عليه نظام "الحسبة"، ويتمثل نظام الحسبة في الإسلام في وجود قواعد وأصول ومناهج مرسومة ومعروفة للناس، ويقوم المحتسب بالتأكد من تنفيذها ومنع أو اكتشاف الانحرافات عنها، ثم إخبار ولي الأمر عنها، ولقد طبق نظام الحسبة في عهد رسول الله (ﷺ) وطور ونظم في عهد الخلفاء الراشدين، وزاد الاهتمام به في عهد عمر بن الخطاب بعد أن اتسع نطاق الدولة الإسلامية وزاد حجم النشاط التجاري.[٢٤]

لقد شمل نظام الحسبة جميع مظاهر الحياة الدينية والدنيوية، كما شمل أيضًا الأخلاق والقيم والمعاملات، كنظام رقابة فعال لحماية المسلمين والمجتمع الإسلامي. وقد عني الإمام ابن تيمية عناية خاصة بالجانب الاقتصادي العام أو النظري من الحسبة، وتوسع فيه وفصله تفصيلاً لا يوجد في كتب من سبقوه في هذا المجال، حيث عالج أهم مشكلة من المشاكل التي تتطلع النفوس إلى حلها ومعرفتها، وهي مدى تدخل ولي الأمر أو الدولة في النشاط الاقتصادي الفردي، حيث تكلم عن التسعير والاحتكار والأجور وغير ذلك من الجوانب التي شغلت اهتمام الباحثين في الجوانب الاقتصادية،[٢٥] **وسوف نتناول فيما يلي فكر الإمام في قضايا السوق:**

### ٣/١- الغش التجاري:

أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية أن الغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع أي عدم وجود شفافية في المعلومات داخل السوق، وأن الغش والتدليس يمكن أن يكون في البيع مثل أن يكون ظاهر ما يقدمه البائع خيرًا من باطنه أو أسفل منه،[٢٦] وهو ما قد نشاهده اليوم عند بعض البائعين الذين يجذبون المستهلكين بالشكل البراق للسلعة ثم يفاجأ المشتري بأنه قد اشترى شيئًا مخالفًا، وقال ابن تيمية أيضًا أن الغش قد يكون في الصناعات "مرحلة الإنتاج" مثل السلع الغذائية كالخبز والشواء وغير ذلك، أو سلع الغزل والنسيج من النساجين والخياطين ونحوهم، أو يصنعون غير ذلك من الصناعات، فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان، ومن هؤلاء الكيماوية، الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك، فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك.[٢٧] ويدخل في ذلك التطفيف في المكيال والميزان،[٢٨] واستشهد ابن تيمية بقول الله تعالى {وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ} [المطففين: ١-٣]. وفي قصة شعيب: {أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ، وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} [الشعراء: ١٨١].

### ٣/٢- المنكرات الاقتصادية:

تحدث ابن تيمية عن المنكرات ويدخل فيها ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة، مثل عقود الربا والميسر، ومثل بيع الغرر، وربا النسيئة، وربا الفضل، وكذلك النجش، وهو أن يزيد في السلعة مَنْ لا يريد شراءها وسائر أنواع التدليس.[٢٩] وكذلك المعاملات الربوية سواء كانت ثنائية أو ثلاثية إذا كان المقصود بها جميعها أخذ دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل. فالثنائية ما يكون بين (اثنين): مثل أن يجمع إلى القرض بيعا أو إجارة أو مساقاة أو مزارعة، وقد ثبت عن النبي (ﷺ) أنه قال: "لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما

ليس عندك". ومثل أن يبيعه سلعة إلى أجل ثم يعيدها إليه، ففي سنن أبي داود عن النبي (ﷺ) قال: "مَنْ باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا"، والثلاثية: مثل أن يدخلا بينهما محللاً للربا يشتري السلعة من آكل الربا ثم يبيعها المعطي للربا إلى أجل ثم يعيدها إلى صاحبها بنقص دراهم يستفيد منها المحلل.(٣٠)

لقد تشدد ابن تيمية في تحريم الربا، بل ويحرم جميع صوره وأشكاله ودرجاته، وكذلك جميع الحيل التي تُرتكب لإباحته. فالربا في نظر ابن تيمية من أشد أنواع المعاملات المحرمة، ومعناه العام الذي يستفاد من نصوص ابن تيمية أنه أكثر عمومية مما هو في تعريف الفقهاء العادي، والواقع أن الربا ليس كما نتصوره مجرد الإقراض بفائدة، وإنما هو استغلال اقتصادي مجرد من الحياء يؤدي إلى وقوع الضرر بالغير، وعن ذلك يقول ابن تيمية هو "استغلال الغني لبؤس الفقير".(٣١)

**٣/٣- البيع الوهمي:**

دعا ابن تيمية إلى اقتصاد حقيقي وليس وهمي من خلال دعوته إلى أن يقوم المنتجون ببيع السلع الموجودة في الأسواق بالفعل وليست سلعاً آجلة، أي لم تنتج ولم تطرح في السوق، فيجب ألا يبيع البائع سلعة ويحصل على ثمنها قبل أن يطرحها في الأسواق بالفعل، وفي هذا حماية للمنتج قبل المشتري، لأن البائع أو المنتج يفترض سعرًا معينًا للسلعة قبل إنتاجها أو طرحها في السوق، وعندما ينتجها قد تكون التكلفة لديه قد زادت، وبالتالي سعرها الحقيقي من الممكن أن يكون أعلى من الذي قد بيع به مسبقًا فيصاب بالخسارة أو الظلم، كما أن بيع السلعة قبل نزولها السوق فيه ظلم للمشتري لأنه يشتري سلعة لم يراها، وبالتالي يحدث للمشتري نوع من التدليس أو الظلم.(٣٢)

**٣/٤- الأسعار:**

يرى ابن تيمية أن الأصل في التشريع الإسلامي حرية البيع والشراء، إذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على تحديد السعر، بل فيهما ما يدل على الإطلاق وحرية المتبايعين ومن ذلك امتناع الرسول (ﷺ) عن التسعير حين غلا السعر في عهده. فقد روى أنس قال: "غلا السعر على عهد رسول الله (ﷺ) فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال". (رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه). واستنادًا إلى هذا الحديث الشريف، استنتج ابن تيمية الرأي التالي: "فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء (قلة العرض) وإما لكثرة الخلق (كثرة الطلب)، فهذا إلى الله فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق"،(٣٣) وبهذا المعنى قد اقترب من مفهوم الطلب والعرض بالمفهوم الحديث.(٣٤)

ولكن ابن تيمية أفتى بأن هناك حالات يجوز فيها التسعير وفي ذلك يقول: "ومن هنا يتبين أن السعر منه ما هو ظلم ولا يجوز إكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم المعاوضة بثمن المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب".(٣٥)

**(٤/٣) ١- سعر (ثمن) المثل:**

ثمن المثل هو ثمن السلعة أو مثيلاتها في السوق، ويحدده أهل الخبرة حسب متوسط ثمن السوق، بحيث لا يلحق ضررًا أو ظلمًا بأحد من أطراف السوق باعة ومشترين، لذلك يجب أن يغطي هذا الثمن تكاليف الإنتاج أو الاستيراد مع هامش ربحي معقول، وبالمحصلة فهو القيمة الحقيقية للسلعة وليس ثمن السوق أو الثمن الذي تراضى عليه المتبايعان في عقد البيع.(٣٦)

وقد عرفه ابن تيمية بأنه سعر السلعة نفسها في المكان والزمان نفسه، يقول: "ثمن المثل وهو السعر الذي يبيع به الناس، وهو ما ساغ به مثل تلك السلعة في ذلك المكان والزمان"،(٣٧) ويربطه بما تعارف عليه الناس فيقول: "مثل المسمى في العرف"، ويوضح ذلك قائلاً: "والعادة فإن المسمى في العقود نوعان، نوع اعتاده الناس وعرفوه، فهو العوض المعروف المعتاد، ونوع نادر لفرط رغبة أو مضارة او غيرهما، ويقال فيه ثمن المثل، ويقال فيه المثل لأنه بقدر مثل العين، ثم يقوم بثمن مثلها، فالأصل فيه اختيار الآدميين وإرادتهم ورغبتهم".(٣٨)

والمقصود بذلك أن السعر أو الثمن هو الذي يتحدد بين البائع والمشتري في الظروف غير العادية، كأن يقلّ عرض سلعة ويزداد الطلب عليها فيتحدد ثمن، أما السعر الذي يتحدد في الأوضاع والأحوال العادية نتيجة تلاقي الطلب الحقيق المعبر عن رغبات الناس مع العرض الحقيقي للسلع من قبل المنتجين، فهذا هو سعر المثل أو ثمن المثل.(٣٩) ويعتبر ثمن "المثل" الأساس للربح المعقول عند ابن تيمية. ويعتقد بعض كُتاب الفكر الاقتصادي الإسلامي أن ابن تيمية أراد أن يصل إلى الثمن الذي يتحدد في سوق تنافسي خال من الاحتكارات وشوائبها، وأن ما أراده شيخ الإسلام يختلف عن فكرة "ثمن العدل" التي سادت في العصور الوسطى في أوربا واعتمدت أساسًا على أفكار أرسطو في المبادلة أو المعاوضة المتكافئة ثم تطورت بحثًا عن مسألة "العدالة" في معاملات السوق. فثمن المثل عند ابن تيمية في رأي هؤلاء أمر عملي أو واقعي يمكن أن يحدد بالرجوع إلى ظروف السوق.(٤٠)

**(٤/٣) ٢- التسعير:**

**(تدخل الدولة في تنظيم القطاع الخاص)**

بين ابن تيمية أن مجالات تدخل الدولة تبرز عندما لا يحقق الاقتصاد العدالة اللازمة، فهو يرى أهمية الملكية الخاصة مع تدخل الدولة فيها، عندما تكون هناك حاجة ضرورية، وفي ذلك

قال: "إن الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها، أو شيئًا منها بغير طيب أنفسهم، إلا في المواضع التي تلزمهم وهي ليست منهم وهي التسعير".[٤١] وقد أوضح ابن تيمية الحالات التي يجب أن تتدخل فيها الدولة بالتسعير، على أن يكون تدخل الدولة وتحديد السعر العادل من خلال التفاوض مع وجهاء السوق وبرضاهم؛ وفي هذا الشأن يقول ابن تيمية: "وأما صفة ذلك عند من جوَّزه، فقال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء - المراد تسعيره - ويحضر غيرهم، استظهارًا على صدقهم. فيسألهم: كيف يشترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد، حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا. قال: وعلى هذا أجازه مَنْ أجازه. قال أبو الوليد، ووجه ذلك، أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس. وإذا سُعِّر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه، أدَّى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس".[٤٢]

**أما حالات تدخل الدولة في التسعير، هي:**

**(أ) حاجة الناس إلى السلعة:**

وفي ذلك يقول ابن تيمية: "لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل، عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل، ولهذا قال الفقهاء: مَنْ اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره، بقيمة (المثل) مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، لم يستحق إلا سعره...".[٤٣] وإنما يجب التسعير في مثل هذه الحالة لأنه علاج لحاجة عامة، ولذلك يقول ابن تيمية: "وما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنه يجب أن لا يباع إلا بثمن المثل، إذ كانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامة...".[٤٤] وما احتاج إليه الناس حاجة عامة، فالحق فيه لله".[٤٥] ويقصد بحقوق الله في الفقه الإسلامي، الحقوق العامة كما تعنيه اليوم.[٤٦]

ويؤيد ابن تيمية إجبار القطاع الخاص على إنتاج سلع يحتاجها الناس وتقدير أسعارها، ويرى أنه على الحكومة الإسلامية أن تتدخل وتجبر أهل الصناعات على إنتاج ما يحتاج إليه الناس من فلاحة ونساجة وبناية وآلات تتعلق بالدفاع والحرب، وتقدر الحكومة السعر بأجرة المثل، فلا يمكن للمستعمل أن ينقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن للصانع أن يطالب بأكثر من ذلك حيث تَعَيَّنَ عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب.[٤٧]

**(ب) احتكار المنتجين أو التجار:**

يقصد بالاحتكار امساك السلعة عن البيع بقصد رفع سعرها مع حاجة الناس إليها. وتشتد الحاجة إلى التسعير، بل إلى الإجبار على البيع في حالة الاحتكار، مع حاجة الناس إلى المادة المحتكرة، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "ومثل ذلك - أي من حيث كونه منكرًا- يمنع الاحتكار، لما يحتاج الناس إليه، لما روى مسلم في صحيحه، عن معمر بن عبدالله أن النبي (ﷺ) قال: (لا يحتكر إلا خاطئ)، فإن المحتكر، هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم، ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشترين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل..".[٤٨] فالإكراه على البيع بقيمة المثل هو التسعير، وفي حالة الاحتكار مع حاجة الناس إلى المادة المحتكرة تشتد الحاجة إلى التسعير. ويقول ابن تيمية: "وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه، قيل هو الاختلاف المعروف في مال المديون. وقيل يبيع ههنا بالاتفاق، لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع الضرر العام...".[٤٩] وهكذا يرى ابن تيمية في الحسبة تطبيق الحجر في حالة الاحتكار، وذلك لدفع الضرر العام.[٥٠]

**(ج) حصر البيع لأناس معينين:**

قد تلجأ بعض الدول والمجتمعات إلى حصر البيع في أناس مخصوصين[٥١] بالنسبة لبعض المواد أو بعض الظروف والأحوال، بصرف النظر عن حصول ذلك بحق لفائدة المستهلكين، أو حصوله استبدادًا وتحكمًا واستغلالاً. ومثل هذه الحالة قد تمكن البائعين الذين قصر عليهم البيع من رقاب المشترين، وقد عالج ابن تيمية مثل هذه الحالة بقوله: "... وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا ألا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع...، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل...، فالتسعير في هذا واجب بلا نـزاع...".[٥٢] وهذه الحالة تشبه حالة الاحتكار، إلا أن الفارق هو جواز ترخيص الدولة لجهة معينة أو لفرد معين بالاستئثار بإنتاج أو توزيع مادة أو سلعة معينة، وفي مثل هذه الحالة يتعين على الدولة أن تضع تسعيرًا جبريًا لهذه المادة أو السلعة.[٥٣]

**(د) تواطؤ البائعين ضد المشترين أو العكس:**

حالة التواطؤ، هي حالة مزدوجة تتمثل في تواطؤ البائعين وتآمرهم على المشترين بالبيع بسعر معين يتحقق لهم فيه ربح فاحش، أو على العكس قد يتواطأ المشترون على أن يشتركوا فيما أحدهم حتى يهضموا حق البائعين. وفي ذلك يقول ابن تيمية: "ولهذا منع غير واحد من الفقهاء كأبي حنيفة وأصحابه القُسَّام الذين يقتسمون العقار وغيره بالأجرة أن يشتركوا، فإنهم إذا اشتركوا والناس محتاجون إليهم أغلوا عليهم الأجر، فمنع البائعين الذين تواطأوا على ألا يبيعوا إلا بثمن قدَّرُوه أَوْلى، وكذلك منع المشترين إذا تواطأوا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى...".[٥٤] وكذلك في الصورة العكسية وهي تواطؤ المشترين إضرارًا بأرباب السلع، يجب فرض التسعير عليهم دفعًا للضرر، فالدولة الإسلامية لا تترك أحدًا يجحف بحق أحد.[٥٥]

وخلاصة رأي ابن تيمية؛ أنه إذا لم تتم مصلحة إلا بالتسعير سعر عليهم السلطان تسعير عدل بلا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم، وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل. وهذا يدل على أن الحالات المذكورة ليست حصرًا للحالات التي يجب فيها التسعير، بل كلما كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير، ولا تتحقق مصلحتهم إلا به كان واجبًا على الحاكم حقًا للعامة.(٥٦)

**٣/٥- الممارسات الاحتكارية:**

الاحتكار هو حبس الشيء عن البيع والتداول بقصد الغلاء، والإسلام يحرم الاحتكار لما له من أضرار اقتصادية واجتماعية على المجتمع.(٥٧) وقد اعتبر ابن تيمية الاحتكار من المنكرات التي توجب تدخل الدولة لمنعه، فيقول: "فإن المحتكر، هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم، ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشترين،(٥٨) ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل، عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل...".(٥٩) ويقول في موضع آخر: "إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه، فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل، فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه، ويعاقب على تركه بلا ريب..".(٦٠) ويرى ابن تيمية تطبيق الحجر في حالة الاحتكار، فيقول: "وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه؟ قيل: هو الاختلاف المعروف في مال المديون. وقيل: يبيع ههنا بالاتفاق لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع الضرر العام..".(٦١) هذا هو منهج ابن تيمية ونظرته ورأيه في الاحتكار.

## رابعًا: تأثر الأسواق الصليبية بالفكر الاقتصادي الإسلامي

فرضت العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والمسيحيين الغربيين (الصليبيين) نفسها على مقتضيات الصراع السياسي والعسكري بينهما على أراضي الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. فقد مثلت أسواق المدن الصليبية المحطة الأخيرة لرحلة البضائع الشرقية التي كان التجار الإيطاليون يجلبونها من المدن الإسلامية بحرًا (عبر موانئ الشام الصليبية)، وبرًا (عبر طرق القوافل التجارية القديمة/ الجديدة)، وكذلك البضائع الغربية التي قامت سفن الإيطاليين بجلبها من موانئ جنوب وغرب أوربا. ويجب أن نعلم أن الصليبيين قد استخدموا الأسواق الإسلامية نفسها في المدن، فلم يقوموا بتغيير مكان السوق إلا فيما ندر، كما أنهم استخدموا التجهيزات الموجودة من قبل والملاءمة لعمليات البيع والشراء كما هي دون تغيير.(٦٢)

والحقيقة أن السوق في المدينة الصليبية كان يعني الكثير للتجار الأوربيين، وللسكان الصليبيين، ويكفي أن تجار إيطاليا، وباقي دول أوربا المتوسطية حصلوا على درسهم التجاري الأول من التجار المسلمين الشوام المواجهين لهم على شواطئ شرق المتوسط.(٦٣) لقد قلد الصليبيون ما كان متبعًا في تنظيم الأسواق وإدارتها في المدن الإسلامية المجاورة مثل سوق دمشق وحلب والقاهرة وغيرها من أسواق المدن الإسلامية الأخرى،(٦٤) وذلك فيما يتعلق بأمور شتى منها: مراقبة الأسواق، وتحصيل الضرائب المستحقة على المبيعات في هذه الأسواق، وفض المشاجرات، والفصل في قضايا السوق، وحفظ الأمن، ووجدت بعض المؤسسات القضائية الصليبية التي قامت بالدور نفسه الذي قامت به الحسبة في الدولة الإسلامية، وذلك فيما يتعلق بضبط الأمور التجارية في الأسواق.(٦٥)

ومن المؤسسات القضائية التي تكفلت بالفصل في قضايا السوق في المدن الشامية عصر الحروب الصليبية، المحكمة البرجوازية في عكا، والتي كانت تتألف من اثني عشر عضوًا أو محلفًا من الأفرنج، ويرأس هذه المحكمة موظف يعرف بالفيكونت أو نائب الملك.(٦٦) وكان الفيكونت يساعده بعض الموظفين التابعين له، وكان المحتسب أهم هؤلاء الموظفين على الإطلاق، وقد احتفظت هذه الوظيفة بالاسم العربي لها وهي وظيفة (المحتسب)، وفي بعض الأحوال كان المحتسب يعرف باسم كبير السرجندارية أو رئيس الشرطة، وهو الموظف الذي كان مسئولاً عن نظم الأسواق والقوانين المنظمة له.(٦٧)

ويؤكد تقرير خاص بمدينة صور في سنة ١٢٤٣م أن وظيفة المحتسب وجدت في مملكة بيت المقدس الصليبية على يد الملك جان دي برين (١٢١٠- ١٢٢٥م) وقد أوضح التقرير أن المهام التي كانت ملقاة على هذا الموظف (المحتسب) تشبه إلى حد ما اختصاصات ومسئوليات (المحتسب) المملوكي المسلم، وهي الاختصاصات التي كانت تتعلق بالفصل في القضايا التجارية، كما كان يشبه المحتسب في العصر المملوكي في كونه مسئولاً عن تحصيل الضرائب الشهرية الهلالية بالإضافة إلى مهام ومسئوليات أخرى كثيرة.(٦٨)

ومن خلال واجبات المحتسب الصليبي في الأسواق الصليبية في بلاد الشام يمكن أن نتعرف على مدى تأثره بمهام المحتسب المسلم، فقد كان من واجبات المحتسب الصليبي أن يذهب في الصباح إلى حوانيت الجزارة والمخابز وحوانيت بيع النبيذ والسلع الأخرى وذلك بصحبة رجل شرطة، وذلك ليراقب عمليات الغش التي يرتكبها التجار أو بائعو التجزئة، كذلك كان المحتسب يقوم بناءً على أوامر السلطة العُليا بمراقبة وزن رغيف العيش، كما كان يلاحق البضائع والسلع الفاسدة ويأمر بمصادرتها وإتلافها، ويحول دون بيعها، وخاصةً الخبز والنبيذ واللحوم والأسماك، وكان على المحتسب أن يتجول في المدينة مصحوبًا بحارس، يسهر على أمن الأسواق، وكان على المحتسب أيضًا ملاحقة الباعة الذين يقومون برفع الأسعار، أي مراقبة أسعار السلع في الأسواق.(٦٩)

وعلى أية حال؛ فقد اقتبس الصليبيون النظم الإدارية الإسلامية الخاصة بتنظيم الأسواق والإشراف عليها.(٧٠)

## خاتمة

بزغت تجربة الاقتصاد الإسلامي في أواخر القرن السابع الميلادي وخلال ما اصطلح على تسميته بفترة القرون الوسطى، فإن ظهور ذلك النظام الاقتصادي كجزء من الحضارة الإسلامية، كان في مرحلة سبقت بزمن عصر النهضة الأوربية، والكشوف الجغرافية، والتوسع الاقتصادي والاستعماري الأوربي، والثورة الصناعية، مما انكب عليه مؤرخو التطور الاقتصادي الغربيين فكان محور دراساتهم واهتمامهم، دون التفات أو توقف عند تجربة الاقتصاد الإسلامي كجزء من حضارة الإسلام، ومن وقائع التطور الاقتصادي العالمي.(٧١)

في الحقيقة؛ ليس من المعقول أن نجد مؤلفات عن الفكر الاقتصادي تتجاهل الفكر الإسلامي، فتبدأ من تصورات أفلاطون وأرسطو ثم تقفز إلى القرن الثامن عشر متجاهلة ما بذل من مجهودات علمية في القرون الوسطى وخاصةً في ظل الحضارة الإسلامية، فذلك إجحافًا كبيرًا في حق الفكر الاقتصادي الإسلامي والمفكرين والفقهاء المسلمين،(٧٢) والذين أولوا الجانب الاقتصادي اهتمامًا في دراساتهم سواء بشكل مستقل أو كجزء لا يتجزأ من أبحاثهم الفقهية والاجتماعية، فعلم الاقتصاد القائم الآن على مجموعة نظريات، ما هو في الحقيقة إلا نتيجة للتراكم المعرفي عبر العصور المتتالية.

## نتائج الدراسة

الأصل في الفقه الإسلامي أن الحرية الاقتصادية هي المبدأ والقاعدة، وأن التقييد هو الاستثناء، ومن تلك الحريات حق التملك، وحق الإنسان في التصرف فيما يملك، وحرية التجارة، وإن التقييد لا يكون إلا لضرورة، ولذلك يجب عدم التوسع فيه. وقد أورد ابن تيمية نماذج من الحالات التي يجوز فيها تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي إذا تبين أن الأفراد غير ملتزمون بالقواعد والأحكام الإسلامية للمعاملات، ولم يراعوا المُثل والقيم الإسلامية.

إن على الدولة الإسلامية أن تؤكد على مبدأ الحرية الاقتصادية في مجال التجارة، وأن تحافظ عليه وتمنع جميع الممارسات التي من شأنها التأثير على الحرية، وكذلك التأكيد على مبدأ "المشروعية" بمعنى عدم الإتجار في سلع منهى عنها، أو سلع تضر بالمسلمين سواء كان ضررًا على الصحة أو على البيئة، والمحافظة على الأدوات التي تحكم التعامل التجاري من سيادة سعر المثل، ومنع الاحتكار بالمفهوم الإسلامي، ومنع الربا.

أورد ابن تيمية عدة ضوابط لتفادي الاجحاف بحق المتعاملين في السوق (البائع والمشتري)، وللحد من الممارسات والأعراف السيئة التي قد تُمارس في الأسواق، وللوصول بالسوق إلى المستوى الذي يُنمي مصلحة الفرد والمجتمع، وبحيث لا يتحول مفهوم الربح من حافز للإنتاج والعمران إلى هدف نهائي يسعى المنتجون والبائعون إلى تكبيره.

تناول ابن تيمية التسعير والاحتكار بشيء من التفصيل نظرًا لتأثيرهما على الحياة اليومية للناس وعلى المسار الاقتصادي للمجتمع. ونظرًا لحرصه الشديد على مصلحة الفقير ولرغبته في ضمان أسعار معقولة للرجل العادي، فإنه يتخذ موقف مجابهة شديدة ومعارضة قوية لعملية تقييد العرض وكل الأساليب الاحتكارية الأخرى، ويصل إلى نتيجة مؤداها ضرورة مراقبة الأسعار إذا سادت هذه الظروف السوق.

تكمن أهمية آراء ابن تيمية فيما تقوم به الأسعار من دور مهم في البنيان الاقتصادي للمجتمع سواء على المستوى الفردي أم المستوى العام، حيث تقوم الأسعار بالتأثير في قرارات المستهلك الخاصة بتوزيع إنفاقه على السلع والخدمات المختلفة، حيث تتأثر الكمية المطلوبة من كل سلعة أو خدمة بالأسعار النسبية لهذه السلع والخدمات، أي أن الأسعار تؤثر على توزيع السلع والخدمات بين مختلف المستهلكين.

لقد حلل ابن تيمية طبيعة السوق بما فيها آلية العرض والطلب، ونستشف من ذلك وعيه المبكر باللبنات الأولى في البناء الاقتصادي التي تؤسس في السوق على التوازن بين العرض والطلب، فتوفر بذلك الشروط الملاءمة للتفاعل الحر في السوق بين العرض والطلب سواء على السلعة أو الخدمة، أو المورد الاقتصادي، منعًا للمنافسة الاحتكارية.(٧٣)

إن الصلة الوثيقة بين الشريعة والناحية الاقتصادية عند شيخ الإسلام كانت سببًا في ثراء فكره الاقتصادي الإسلامي، لقد اندمجت السياسة الاقتصادية وأهدافها عنده اندماجًا تامًا مع الشريعة الإسلامية وأهدافها، ومن هنا اكتسبت آراء ابن تيمية في الاقتصاد والسياسة الاقتصادية طابع خاص، فتميز فكره الاقتصادي بالعمق في الطرح والتفسير المتعدد الجوانب والأخذ بالعلل، بدلاً من الطرح الجبري.

## الهَوامِشُ:

(١) راجع: كمال توفيق حطاب، **"اتجاهات البحث العلمي في الاقتصاد الاسلامي"**.- المؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي (جامعة الملك عبدالعزيز- السعودية).- ٢٠٠٨. (مج١/ ص٢٧٩ – ٣٠٢).

(٢) أحمد علي عبد الله، عبد المنعم محمد الطيب، مصطفى محمد مسند، **"إدارة المصارف العربية الإسلامية"** ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٦، ص١٤ – ١٥).

(٣) راجع: فؤاد عبد الله العمر، **مقدمة في تاريخ الاقتصاد الإسلامي وتطوره**.- جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠٣. ص٢٧١ – ٢٨٠.

(٤) حزام بن ماطر المطيري، عبد الرحمن بن عبد الله الشمري، عبد الرحمن بن عمر البراك، **"إدارة المالية العامة العربية الإسلامية"** ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٥، ص٧٠٢ – ٧٠٣).

(٥) راجع: سعيد عبد العظيم، **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية: التجديد السلفي ودعوته الإصلاحية**.- الإسكندرية: دار الإيمان، [د.ن]. ص١٣ – ٣٢. رفعت السيد العوضي، **"فقه التنظيمات المهنية والحرفية"** ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٧، ص١٧ – ١٨).

(٦) راجع: قدري قلعجي، **"ابن تيمية"**.- مجلة العربي (الكويت).- العدد (٤) مارس ١٩٥٩. ص٤٤ – ٤٧. خالد سليمان الفهداوي، **"شيخ الإسلام ابن تيمية وقواعد الفقه السياسي"**.- مجلة البحوث والدراسات الإسلامية (صادرة من الهيئة العلمية الاستشارية التابعة لديوان الوقف السني في بغداد - العراق).- ع١ سنة ٢٠١٥. ص٤ – ٦.

(٧) عن حياة ابن تيمية وآرائه، انظر: الكتبي: (محمد بن شاكر ت. ٧٦٤هـ)، **فوات الوفيات**/ تحقيق: إحسان عباس.- بيروت: دار صادر، [د.ت]. (ج١/ ص٦٣ – ٦٤). ابن كثير: (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ت. ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**.- القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت]. (ج١٣/ ص٣٤٤).

(٨) راجع: سلوى علي ميلاد، **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**.- القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣. (١٤٩ صفحة)

(٩) راجع: صلاح الدين المنجد، **"أسماء مؤلفات ابن تيمية"**.- مجلة المجمع العلمي العربي (سوريا).- العدد (٣) يوليو ١٩٥٣. ص٣٧١ – ٣٩٥.

(١٠) حمد بن عبد الرحمن الجنيدل، **"منهج شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في الدراسات الاقتصادية الإسلامية"**.- ندوة الاقتصاد الإسلامي (العراق).- عمان: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣. ص٣٩٠، ص٣٩٥ – ٣٩٦.

(١١) **موسوعة الإدارة العربية الإسلامية**.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٢، ص٢٨٠ – ٢٨١).

(١٢) راجع: حزام ماطر المطيري، وهاني يوسف خاشقجي، **"الرقابة الإدارية بين المفهوم الوضعي والمفهوم الإسلامي"**.- مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد والإدارة. م١٠ سنة ١٩٩٧ ص٨٥.

(١٣) راجع: محمد مفضي الكساسبة، **"إسهامات ابن تيمية في الفكر الإداري"**.- المجلة العالمية للتسويق الإسلامي (لندن).- مج١، العدد (٣) ٢٠١٢. ص٤١ – ٣١.

(١٤) عبد الحافظ عبد الخالق البنا، **أسواق الشام في عصر الحروب الصليبية**.- الجيزة: دار عين، ٢٠٠٧. ص٣٧.

(١٥) راجع: عبد المجيد بهيني، **"أثر الغزو الصليبي على تجارة بلاد الشام الداخلية"**.- مجلة كلية الآداب في الجديدة (المغرب).- ع١٣ سنة ٢٠١٢. ص٨٧ – ١٠٣.

(١٦) شفيق محمد الرقب، محمد نايف العمايرة، **"مظاهر العمران الاجتماعي في بلاد الشام من خلال كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ"**.- حوليات آداب عين شمس (مصر).- مج٤٠ (يناير – مارس) ٢٠١٢. ص١٤٩.

(١٧) ف . هايد، **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى**/ ترجمة: أحمد محمد رضا.- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥. (ج٢/ ص١٨٢).

(١٨) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص٦٢ – ٧٦.

(١٩)عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١٠٥.

(٢٠) جوانفيل، **القديس لويس وحملاته على مصر والشام**/ ترجمة: حسن حبشي.- القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧. ص٢٢٣.

(٢١) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١١٢.

(٢٢) خالد عزب، **فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة في الحضارة الإسلامية**.- القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٣. ص٢١٧.

(٢٣) عبد الحكيم الكعبي، **"نُظُم الأسواق في المدينة الإسلامية"**.- مجلة العربي (الكويت) يونيو ٢٠١٠.

(٢٤) سعيد سعد مرطان، **مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام**.- بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤. ص١٣٨ – ١٤٠.

(٢٥) راجع: محمد المبارك، **آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي**.- دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠. ص ٩٣- ٩٩.

(٢٦) اسيل عبد القادر خلف العنزي، **الفكر الاقتصادي عند ابن تيمية**/ أطروحة ماجستير إشراف خولة عيسى الفاضلي.- بغداد: كلية التربية للبنات (جامعة بغداد)، ٢٠٠٢. ص١٠٠.

(٢٧) ابن تيمية، **الحسبة**.- بغداد: مطبعة الفيض، ١٩٤٦. ص٦٤ – ٦٥. وراجع: الزهراء عاشور، **"الحسبة الاقتصادية في الفكر المالي للشيخ ابن تيمية"**.- مجلة دراسات اقتصادية (الجزائر).- ع٢٢ ديسمبر ٢٠١٣. ص٢٧.

(٢٨) هدى أحمد مكي جبيلي، **"الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية لشيخ الإسلام ابن تيمية"**.- مجلة التوعية الإسلامية (السعودية).- س٩، ع١٢ سنة ١٩٨٣. ص٥٠.

(٢٩) محمد بن محمد الأنصاري، **"عرض وتحليل لكتاب الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية لشيخ الإسلام ابن تيمية"**.- مجلة هذه سبيلي (السعودية).- مج٣، ع٤، ١٩٨١. ص١٨٣ – ١٨٤.

(30) *See*: Duriana IAIN Imam Rijali Ambon, “Principles Of Economic Ibn Taymiyyah: Moral Analysis”.- Al-Ulum.- Volume (15), Number (1) June 2015. pp. 195 – 196.

(٣١) عبد التواب حلمي محمد محمود، **الفكر الاقتصادي في فقه الإمام ابن تيمية**/ أطروحة دكتوراه إشراف أحمد علي طه ريان.- القاهرة: كلية الشريعة والقانون (جامعة الأزهر)، ١٩٩٦. ص١٤٦.

(٣٢) راجع: سعيد سعد مرطان، **مدخل للفكر الاقتصادي**، ص١٢٨ – ١٢٩.

(٣٣) عبد الهادي علي النجار، **"النظام الاقتصادي الإسلامي"** ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٥، ص١٩٣).

(34) *See*: Abdul Azim Islahi, “Ibn taimiyah’s Concept of Market Mechanism”.- J. Res. Islamic Econ., Vol. 2, No. 2, 1985. pp. 51 – 55.

(٣٥) زهيره عبد الحميد معربه، "**التبادل**" ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٥، ص٢٥٢ – ٢٥٣).

(٣٦) محمد عودة العمايده، "**التسعير والأثمان في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**".- مجلة إسلامية المعرفة (لبنان).- مج٦، ع٢٢ خريف ٢٠٠٠. ص٩٥.

(٣٧) ابن تيمية، **الفتاوي** (مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)/ جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي.- مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٩٨هـ. (ج٢٩/ ص٣٤٥).

(٣٨) ابن تيمية، **الفتاوي**، (ج٢٩/ ص٥٢٢).

(٣٩) محمد عودة العمايده، **التسعير والأثمان**، ص٩٥.

(٤٠) عبد الرحمن يسري أحمد، "**الفكر الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط**".- الرياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ٢٠١٠. ص١٣.

(٤١) فؤاد عبد الله العمر، **مقدمة في تاريخ الاقتصاد**، ص١٣٢.

(٤٢) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٦٧.

(٤٣) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٣٨.

(٤٤) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٤٣.

(٤٥) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٧٦.

(٤٦) زيد بن محمد الرماني، **منهج ابن تيمية في الإصلاح الإداري**.- الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤. ص١٣٨.

(٤٧) فؤاد عبد الله العمر، **مقدمة في تاريخ الاقتصاد**، ص٢٩٥.

(٤٨) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٣٧ - ٣٨.

(٤٩) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٧٩.

(٥٠) زيد بن محمد الرماني، **منهج ابن تيمية**، ص١٣٩.

(٥١) يطلق البعض على هذه الحالة (احتكار القلة)، راجع: نعيم عقلة نصير، "**الإدارة العامة العربية الإسلامية**" ضمن موسوعة الإدارة العربية الإسلامية.- القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٤. (مج٢، ص٢١ - ٢٤).

(٥٢) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٤٠.

(٥٣) زيد بن محمد الرماني، **منهج ابن تيمية**، ص١٤٠.

(٥٤) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٤٢.

(٥٥) زيد بن محمد الرماني، **منهج ابن تيمية**، ص١٤٠.

(٥٦) **الموسوعة الفقهية** (إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية).- الكويت: مطبعة ذات السلاسل، ١٩٨٨. (ج١١/ ص٣٠٦ – ٣٠٧).

(٥٧) سعيد سعد مرطان، **مدخل للفكر الاقتصادي**، ص١٣٣.

(٥٨) راجع: ابن قدامة (أبو محمد بن أحمد بن محمد)، **المغني**.- الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠١هـ. (ج٤/ ٢٤٤).

(٥٩) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٣٧ - ٣٨.

(٦٠) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٦٨.

(٦١) ابن تيمية، **الحسبة**، ص٧٩.

(٦٢) حاتم عبد الرحمن الطحاوي، "**الصليبيون في بلاد الشام: صفحات من النشاط الاقتصادي**".- مجلة الاجتهاد (دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر - لبنان).- مج٨، ع٣٣ خريف ١٩٩٦. ص١٠٩ – ١١٠، ص١٢٨.

(٦٣) حاتم عبد الرحمن الطحاوي، "**الصليبيون في بلاد الشام**"، ص١١٠.

(٦٤) السيد الباز العريني، **الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى**.- القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣. ص١٢٤.

(٦٥) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص٦٢ – ٧٦.

(٦٦) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١٦٠.

(٦٧) ف. هايد، **تاريخ التجارة**، ص٣٤١.

(٦٨) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١٦٣.

(٦٩) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١٦٤- ١٦٥.

(٧٠) عبد الحافظ البنا، **أسواق الشام**، ص١٨٠.

(٧١) وجدي محمود حسين، الوجه **الحضاري لتجربة الاقتصاد الإسلامي في العصور الوسطى**.- الرياض: جامعة الملك سعود (مركز البحوث)، [د.ت]. ص٧. وراجع: درديش أحمد، أوموسى ذهبية، "**إسهامات العلماء المسلمين في مجال الفكر الاقتصادي: دراسة وصفية تحليلية**".- مجلة البحوث والدراسات الشرعية (مصر).- مج٥، ع٥٢، مارس ٢٠١٦. ص١٣٢.

(٧٢) سكينة بويلي، **الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون والمقريزي: دراسة تحليلية مقارنة في ظل النظريات الاقتصادية العالمية**/ أطروحة دكتوراه إشراف: فكرة سعيد.- باتنة: كلية العلوم الإسلامية – جامعة الحاج لخضر، ٢٠١٥. ص١٠٦. سيد شوربجي عبد المولى، "**الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون: الأسعار والنقود دراسة تحليلية**".- أبها: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٩. ص١١.

(٧٣) الزهراء عاشور، **الحسبة الاقتصادية**، ص٣٣.

أشرف صالح محمد سيد

إمام الشافعي محمد حمودي

البشير أبرزاق

حسن رضوان محمود حجي

خير الدين شترة

رابحي رضوان

عبد الجليل شقرون

عبد الرحمن قدوري

عبد الرحمن محمد الإبراهيم

عبد الله عيسى

فافة بكوش

كريم مقنوش

كمال بن صحراوي

مبارك لمين بن الحسن

محمد أبجي

محمد أحمد الكامل

محمد المصطفى ولد البشير

منير روكي

نور الدين الداودي

نور الدين شعباني

هشام بادة




www.kanhistorique.org
ISSN: 2090 – 0449